LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54

Vida y pensamiento.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento412semi

vida y pensamiento

Vol. 4, Nos 1 y 2. 1984
Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

VIDA Y PENSAMIENTO es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.
El presente número doble corresponde a los dos números del año 1984.

Junta editorial: Comisión de publicaciones del SBL
Directora: Irene W. de Foulkes

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

Apartado 901
1000 — San José, Costa Rica

205

Vida y Pensamiento (1984, Vol. 4, Nos 1 y 2). San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1984.

116 p.

1.t
1. Teología — revista

Presentación

Una actividad fundamental en un seminario es la investigación, pero ésta surge de una inserción en la vida diaria de las iglesias y se desarrolla en diálogo con la situación eclesial total. El análisis que hace Arturo Piedra de la coyuntura eclesial de los países del istmo centroamericano revela el carácter conflictivo de esta situación eclesial, rasgo que produce dolor que clama por un ministerio pastoral como el que nos entrega José Enrique Ramírez en su sermón sobre el Salmo 22. Apareada con este trabajo pastoral presentamos también la tesina de grado de una estudiante del curso de exégesis del Antiguo Testamento que ofrece el mismo profesor Ramírez, como una muestra de cómo se compaginan en la vida y el pensamiento del Seminario Bíblico, capilla y aula, trabajo pastoral y trabajo académico, docencia y aprendizaje.

El mismo eje académico/pastoral pasa por los artículos de otros tres profesores. Tomás Hanks pone su investigación exegético-teológica desde las realidades del tercer mundo a la disposición de un grupo de teólogos evangélicos en los Estados Unidos, para un tema que ellos mismos le pidieron: la comunicación de las buenas nuevas a los pobres. En otra convención de líderes de iglesias, Victorio Araya entrega una ponencia sobre la exigencia que el evangelio y la situación actual nos impone, de una solidaridad con los pobres.

En un estudio exegético-hermenéutico que enlaza el mensaje del profeta Joel con su recontextualización en la comunidad cristiana en los Hechos, con aportes de y para las comunidades cristianas hoy en América Latina, Edesio Sánchez trabaja con la clave liberadora que se discierne en la operación del Espíritu en medio de la situación eclesial. Las tensiones del ambiente repercuten también en la familia del seminarista, tema que Ricardo Foulkes traza a sus raíces en el seguimiento de Jesús y en la misma experiencia de Jesús tal como la percibimos en los evangelios.

Pastoral y hermenéutica, estudio bíblico en el contexto de la iglesia —estos ejes reaparecen en los varios libros reseñados. Y no es de extrañarse; la vida en las comunidades cristianas motiva el estudio, y el pensamiento así generado vuelve a encontrarse con su base en la iglesia.

La directora

Vida y Pensamiento. Vol. 4, Nos 1 y 2. 1984.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Evaluación crítica de la actual coyuntura evangélica centroamericana

Arturo Piedra S.

Introducción

El presente trabajo es un intento interpretativo de algunos aspectos del protestantismo centroamericano, con especial énfasis en Costa Rica.

Es una reflexión crítica que se articula con sanas intenciones y con el fin de abrir un diálogo que a la postre promueva la superación de una serie de fallas que, a pesar del vertiginoso crecimiento cuantitativo que está experimentando el protestantismo centroamericano, atentan contra nuestra propia tradición religiosa, en un momento histórico donde abundan las presiones para que la iglesia evangélica siga un rumbo que no es precisamente el que nos señala la Biblia.

El punto de partida de quien escribe estas notas no se enmarca desde la perspectiva de la teología de la liberación, sino desde la misma renovada reflexión que ya hace más de una década viene recreando a un sector de los evangélicos latinoamericanos, aunque pareciera que de esto hay muy poco en la iglesia evangélica centroamericana. De allí la contraposición constante que se hace en estas líneas del pensamiento evangélico conservador, reflejado en las ponencias que se dieran en el "Congreso para Evangelistas de Centroamérica y Panamá" celebrado en Costa Rica en septiembre de 1984, y el pensamiento de evangélicos críticos de su misma tradición, como el que se refleja en la "Declaración de Lausana" y otros documentos posteriores que continúan esta línea.

Aumenta la presencia evangélica

Si en la década del '60 los más conspicuos representantes del protestantismo latinoamericano defendieron, ante los ataques de la Iglesia Católica, que la presencia protestante no era ningún fenómeno extraño a la cultura latinoamericana,[1] hoy con el extraordinario crecimiento numérico que están experimentando las iglesias evangélicas en toda América Latina y especialmente en Centroamérica, se puede reiterar ello. Podemos decir con Gonzalo Báez Camargo que "guste o no (el movimiento evangélico) ya echó raíces en nuestras tierras y está aquí para permanecer."[2]

1. Alberto Rembao. "La realidad protestante en América Latina" en *Cuadernos teológicos*, No. 22 (1957), p. 25.

2. Gonzalo Báez Camargo. "Tiempo de saltar de las trincheras", Entrevista de *Misión*, No. 3 (1982), p. 14.

El Lic. Arturo Piedra, como parte de sus responsabilidades como profesor de Historia eclesiástica en el Seminario Bíblico, presentó esta ponencia en las sesiones de evaluación final del año 1984.

Diversas estadísticas han demostrado que este crecimiento acelerado se da en Centroamérica en un momento histórico, la década que va desde la segunda mitad de los años 70s, en que se sienten con más intensidad las consecuencias de la dependencia de estos países. Por ejemplo, en Guatemala a partir de este tiempo la iglesia ha crecido al ritmo de un 14% anual. Su crecimiento excepcional ha llevado a que se considere a Guatemala como el país "donde existe la tasa más acelerada de crecimiento de la iglesia evangélica de todo el mundo, aún más que Corea del Sur, que es donde se da el mayor índice de crecimiento de todo el mundo."[3]

En El Salvador prácticamente se ha duplicado la población evangélica en los últimos cinco años,[4] y en Costa Rica también la obra evangélica ha tenido un gran crecimiento. Según los datos de PROCADES, en Costa Rica de 1978-1983 aparecen 642 iglesias que no se registraban en la última encuesta. Otra información es que en este mismo período aparecen 37 nuevas organizaciones evangélicas.[5] El mismo fenómeno se da en las demás naciones del istmo.

Avance cuantitativo desligado del crecimiento integral

Lamentablemente este hermoso avance del nivel cuantitativo no ha ido de la mano de un desarrollo cualitativo de los dirigentes y de la iglesia evangélica en general. Ello es notable por las limitaciones bíblico-teológicas que tienen estas iglesias, así como en la resistencia de la iglesia a asumir presencia profética en un contexto crítico.

Representantes de estos mismos círculos evangélicos aluden, parcial e indirectamente, a este problema al decir que desde los primeros esfuerzos evangelísticos masivos de la década del '60 se descuidaron otros aspectos muy importantes, porque el afán principal "fue predicar a diestra y siniestra; nuestro lema era crecer y crecer . . . En ese afán descuidamos la formación doctrinal de muchos líderes y concretamente de los evangelistas . . . (lo que ha traído) un desconocimiento impresionante acerca de los credos cristianos, de las luchas históricas por mantener la fe y de las diferentes confesiones que se han dado, de los fundamentos de la Reforma Protestante . . ."[6] De allí la preocupación del evangelista que ha pronunciado las palabras anteriores, cuando se refiere a sus colegas así:

> Hoy los evangelistas en su mayoría son de extracción pentecostal. Algunos hablan mucho y dicen poco. Creo que Dios anhela ver evangelistas con todo el fuego pentecostal, con misterio de palabras y de señales pero al mismo tiempo con profundidad de conceptos, de conocimiento y ciencia del altísimo.[7]

---

3. Luis Bush. "El evangelista y la realidad centroamericana". Ponencia presentada en el Congreso para Evangelistas de Centroamérica y Panamá celebrado en Costa Rica del 3-7/9/84 en el Hotel Irazú, Costa Rica.

4. Su población evangélica se estimaba para 1978 en 295.000, y ahora –según un equipo de investigadores guiados por Jim Montgomery– la comunidad evangélica es de 550.000. Ponencia de Luis Bush, p. 1.

5. Datos tomados del periódico evangélico costarricense *Maranata*, Edición No. 16, p. 4.

6. Alberto Barrientos. "El Evangelista y la Teología de la Liberación", ponencia presentada en el Congreso mencionado en la cita 3.

7. *Ibid*. p. 6.

Lo cierto es que aunque se reconozcan las deficiencias de formación que tienen los evangelistas es evidente que no se les ofrece alternativas para que eso sea superado; al contrario, el temor de las jerarquías evangélicas a todo lo que huele a teología, se convierte en obstáculo infranqueable a que se superen las deficiencias teológicas. En estos círculos es donde menos existen programas amplios de formación pastoral, así como de programas de becas que permitan la superación de los pastores y laicos más destacados. Pensamos que esta situación obedece, en gran parte, al temor que sienten los líderes tradicionales y aún los misioneros ante la posibilidad de que sean desplazados de sus puestos de privilegio.

Las deficiencias también se notan claramente en los mismos dirigentes. Tal aspecto se evidencia en los documentos polémicos contra la teología de la liberación que han salido del seno de algunas organizaciones evangélicas. Un ejemplo fue el "documento" crítico contra la teología de la liberación que circuló entre sus iglesias la junta de la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses,[8] así como la declaración pública de la Federación Alianza Evangélica Costarricense, entidad que concentra gran parte de las iglesias y organismos evangélicos, en la que ataca la corriente teológica antes mencionada.[9]

Si mencionamos estos hechos no es porque pretendamos defender la teología de la liberación, la cual también cuestionamos en algunos de sus aspectos. Más bien lo que queremos acentuar es que tales críticas no revelan seriedad ni solidez, como se nota en la ausencia total de referencias bibliográficas de la corriente en cuestión, entre otras cosas.

Este tipo de deficiencia teológica y metodológica se ha señalado en el conjunto de las conferencias del congreso para evangelistas antes citado. Después de estudiar todas las ponencias que allí se presentaron, un teólogo y pastor dijo lo siguiente: "En general –hay excepciones– el texto bíblico es usado muy pobremente . . . No se ve ninguna labor exegética . . . El estudio bíblico no establece ninguna relación con el presente. Ni con el presente del texto.[10] Sin embargo, frente al gran crecimiento numérico no parece haber gran convicción en estos sectores por reconocer y superar estas limitaciones, ya que, al fin y al cabo, este gran avance cuantitativo es visto como una muestra de la efectividad de sus actividades y ministerios, y por ende signo de que la voluntad de Dios está de su lado.

Por otro lado, según este sentir, la falta de crecimiento cuantitativo en otros grupos es señal de que no son lo suficientemente fieles al Señor. Se pasa por alto con este razonamiento el hecho de que este desarrollo cuantitativo también lo están experimentando, y quizás con más fuerza que las mismas iglesias evangélicas, algunos grupos e iglesias que tradicionalmente han sido considerados por los evangélicos como sectas falsas: los Testigos de Jehová, los Mormones, los gnósticos, los Adventistas. En otras palabras, se ignoran las motivaciones sociológicas que parecen surgir como factor decisivo en el avance de los movimientos religiosos de cualquier credo, motivaciones que se unen a una peculiar dinámica interna de tales grupos.

La ausencia de una seria reflexión bíblico-teológica ha afectado la proclamación misma del mensaje bíblico, reduciéndola en la práctica a un simple activismo evangelístico, en

---

8. Víctor Monterroso. "Teología de la Liberación –su desviación". En una sola hoja presenta el siguiente bosquejo: "Comienza mal, sigue mal, termina mal".

9. Periódico *La Nación*, 21 de diciembre de 1984.

10. Notas del comentario que hiciera Plutarco Bonilla el 10/9/84 en una reunión nacional de la Fraternidad Teológica Latinoamericana que se convocó para discutir sobre este congreso.

el que pareciera privar más que otra cosa la técnica de "ganar almas", para la cual, como ha sugerido René Padilla, "la reflexión teológica es innecesaria: basta el uso de métodos enlatados y fórmulas importadas de salvación."[11]

Entre los mismos círculos evangélicos, ya desde tiempo atrás, se viene criticando la visión simplista que los evangelistas dan de la digna tarea de la evangelización, visión que, según estos críticos, reduce la evangelización a la venta de un producto y en la que no se superan las técnicas de ventas de las compañías comerciales. Pedro Arana ha dicho que "difícilmente se pueden distinguir estos criterios de las compañías comerciales del sistema económico capitalista que indudablemente nos condiciona."[12] No hay duda de que esta perspectiva de la evangelización ha venido desde afuera, ya que "hay misioneros y evangelistas que afirman que la evangelización es un asunto del arte de vender."[13]

Semejante manera de percibir la evangelización tiene como contenido fundamental de la enseñanza a los creyentes la repetición de fórmulas, y envuelve a la iglesia dentro de un marco de la gracia barata. Por eso es que, como ha dicho William McDonald, el proceso evangelístico se resume, en unas cuantas preguntas y respuestas como las siguientes: ¿Cree usted que es pecador? Sí. ¿Cree usted que Cristo murió por los pecados? Sí. ¿Quiere usted recibirle como su Salvador? Sí. Entonces, ¿ustes es salvo? Sí. Sí, la Biblia dice que usted es salvo.[14]

Esta simplificación del evangelio evita al nuevo converso el camino de la cruz. "No se pide a ella (la iglesia) que sencillamente desparrame el evangelio, pero que también sea señal del reino de Dios en la comunidad de los hombres."[15] O, como lo plantea el Pacto de Lausana, "una iglesia que predica la cruz debe estar marcada por la cruz."[16]

Al lado del gran crecimiento numérico no podemos dejar de mencionar la salida y el retiro constante de miembros de las iglesias evangélicas, aspecto que es de tal seriedad que ha motivado a algunos críticos del simplismo evangelístico a simbolizar la iglesia evangélica con el instrumento del doble embudo. Es decir, la iglesia tiene dos puertas anchas, una al principio y otra al final, porque las personas salen con la misma prontitud con que entraron. Samuel Escobar se ha referido a este proceso, a que poca atención se ha dado en las estadísticas del crecimiento, cuando alude al éxodo constante de creyentes, especialmente jóvenes:

> Particularmente hay un éxodo de la juventud que ha crecido en los hogares creyentes. La obsesión estadística que ha prendido fuego entre los evangélicos latinoamericanos nos lleva a registrar y a publicar cuidadosamente las entradas de personas. Pero no hay una estadística igualmente cuidadosa de los que salen.[17]

---

11. René Padilla. *El evangelio hoy* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1975), p. 67.

12. Pedro Arana. "Ordenes de la creación y responsabilidad cristiana", en René Padilla (compilador), *Fe Cristiana y Latinoamérica hoy* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1974), p. 170.

13. John White. "Evangelización o técnicas de ventas", en Varios, *Evangelización o lavado cerebral* (Buenos Aires, Ediciones Certeza), p. 16.

14. William McDonald, "Dilema evangélico", en *Pensamiento Cristiano*, No. 81 (junio de 1974, p. 135.

15. Valdir R. Stewernagel. "Cristo y Anticristo en la proclamación", en *CLADE II.* (Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1979), p. 241.

16. "Pacto de Lausana", en *Misión*, No. 5 (1983), p. 37.

17. Samuel Escobar. "La nueva generación evangélica", en *Pensamiento cristiano*, No. 63 (set. de 1969), p. 186.

Definitivamente la salida permanente de miembros de las iglesias evangélicas es un problema grave que poca atención pastoral ha merecido. A veces, en ciertos lugares, nos llevamos la impresión de que hay más evangélicos fuera de las iglesias que dentro de las mismas. Las razones de esto pueden variar dependiendo de quién lo analiza, pero de lo que sí no hay duda es que muchos se retiran porque lo que vivieron en el momento de la conversión fue una emoción provocada por una "técnica de venta", y que después descubrieron que el producto que adquirieron no fue el que anhelaban. Otra razón que promueve el retiro constante de creyentes es la rutina que con el correr del tiempo encuentran en la iglesia, así como el agotamiento de contenidos en la enseñanza del evangelio y, especialmente, la indiferencia que manifiesta la iglesia frente a los problemas que aquejan al mundo.

Por lo dicho antes, podemos deducir entonces que el mero éxito numérico no representa necesariamente un avance cualitativo en la vida de la iglesia; al contrario, este crecimiento puede ser negativo. Orlando Costas ha señalado que "hay diferentes calidades de crecimiento: positivo o negativo, enriquecedor o dañino, saludable o infeccioso . . . no todo crecimiento es auténtico ni conveniente . . . El cáncer es un crecimiento desordenado de las células de los cuerpos."[18] El crecimiento numérico será dañino para el protestantismo si produce una falsa sensación de seguridad y poder en la iglesia evangélica y la induce a olvidar que su seguridad no está en su éxito como institución sino en Jesucristo su Señor. Será dañino si obsesionada por el crecimiento numérico, la iglesia rehúsa la verdadera misión que la Biblia le señala: ser luz del mundo y sal de la tierra.

El Dr. Guillermo Cook, en su libro *Profundidad en la Evangelización* (muchos de cuyos conceptos siguen teniendo relevancia), destaca que el significado bíblico del crecimiento trasciende la obsesión del éxito numérico, y señala que la iglesia primitiva tuvo un crecimiento integral: creció en la doctrina de los apóstoles; creció dinámicamente en la aplicación vivencial de su comprensión de las Escrituras; creció en su identificación con los problemas económicos y sociales de la comunidad; y creció en el desarrollo de estructuras orgánicas adecuadas al momento histórico en que vivía.[19] Es así como vemos que el crecimiento numérico es apenas una parte del crecimiento que debe experimentar la iglesia y por tanto, si no se une a los otros factores, no será más que un "engordamiento".

Si la iglesia asume su rol profético en la sociedad, nada le garantiza que vaya a tener muchos seguidores; al contrario, en vez de ser atractiva ante las gentes quizás reciba el rechazo de ellas. Pero ¿acaso no fue esto lo que les sucedió a los profetas? ¿No fue esto lo que le sucedió a Jesús? ¿Cómo es que nosotros queremos tener un éxito que no se parece al que tuvo Jesús? El triunfo de Jesús está en la cruz y no en la cantidad de seguidores; pero esto no debe ser un impedimento para que también la iglesia profética busque ser atractiva ante las gentes –sin claudicar a su llamado fundamental.

Aprovechando la crisis en pro del crecimiento numérico

La obsesión casi neurótica por el crecimiento numérico que manifiesta hoy la iglesia evangélica es parte de la herencia que nos han legado los misioneros. Charles F. Denton ha dicho al respecto: "los directores de las misiones norteamericanas han expresado interés principalmente en el número de conversiones logradas por sus misioneros (en algunas mi-

---

18. Orlando Costas. "Dimensión del crecimiento integral de la iglesia", en *Misión* No. 2 (1982), p. 9.

19. Guillermo Cook. *Profundidad en la Evangelización* (Costa Rica: Publicaciones INDEF, 1975), p. 69.

siones aún existe una cuota por cada misionero)."[20]

Nos podemos acercar a la comprensión del gran avance cuantitativo que están teniendo las iglesias evangélicas desde tres perspectivas. La primera es de carácter sociológica: ante una sociedad que se funda en relaciones injustas y en la que se ignoran las grandes mayorías pobres, sobre quienes caen cada día más cargas sociales, no les queda más a estas personas, impotentes para reformar el orden imperante, que elegir la vía de una intensa vivencia religiosa, con la certeza de que solo una acción sobrenatural podrá ayudarles a vivir en esas circunstancias. Esto es comprensible si tomamos en cuenta los sentimientos de culpa que hay en la psicología popular; los individuos, al ignorar el funcionamiento de la sociedad, se consideran culpables de su misma situación y este sentido de culpa se acentúa mucho más desde el momento que ingresan a la iglesia evangélica. Una segunda manera de comprender este crecimiento numérico es de tipo político y se liga mucho a la perspectiva sociológica. Desde este ángulo el avance evangélico se relaciona con el apoyo norteamericano a la contrainsurgencia ideológica, en un momento cuando los intereses norteamericanos se tambalean en la región. Quienes propugnan esta perspectiva son los investigadores que se abocan al estudio del origen y desarrollo de las sectas en Centroamérica, y son los que han señalado que lo que les interesa a Estados Unidos, a través de una "ofensiva neoconservadora" es fortalecer la religión evangélica en tanto que ésta afianza sus intereses geopolíticos. Es un hecho que el papel de la iglesia evangélica en Centroamérica contribuye mucho a los intereses estadounidenses en la región, ya que en su "cuerpo" teológico sobresale el anticomunismo y el sentimiento "fuga mundi" o indiferencia ante la grave crisis social.

En tercer lugar está la perspectiva propia de los evangélicos. Este crecimiento visto por los propios dirigentes evangélicos es catalogado como expresión "de un fortalecimiento mundial de los cristianos evangélicos . . . Significa una expresión de un grado de madurez del protestantismo",[21] visible en la creciente aparición de predicadores. O como diría Pedro Wagner, este crecimiento es obra del Espíritu Santo, "la fuerza dinámica básica que produce el crecimiento pentecostal en la América Latina."[22]

Las tres maneras para comprender el fenómeno que hemos presentado tienen sus razones legítimas pero también tienen sus debilidades, aunque lo cierto es que los mismos evangélicos y los evangelistas tácitamente han avalado las explicaciones de tipo político. Ello es notable cuando los predicadores evangélicos, intuyendo los efectos de una sociedad en crisis sobre la población (aun cuando ignoran las causas estructurales que generan esta crisis), ven en esta crisis una gran oportunidad para el crecimiento de la iglesia evangélica. En otras palabras, se busca sacar provecho de la crisis. Lo anterior podemos observarlo en la ponencia que diera el evangelista Luis Bush en el Congreso para evangelistas de Centroamérica y Panamá ya mencionado, en la que dijo:

> Así el evangelista contemporáneo centroamericano ministra en el cuadro sociopolítico particular correspondiente a este año 1984, *en el cual puede aprovechar grandes oportunidades* (subrayado nuestro).[23]

---

20. Charles F. Denton. "La mentalidad protestante: un enfoque sociológico", René Padilla (compilador), en *Fe cristiana y Latinoamérica hoy, op. cit.*, p. 73.

21. "Los predicadores ambulantes, un fenómeno que emerge de la crisis", en *La Nación*, 1 de julio de 1984.

22. Pedro Wagner. *¡Cuidado! Ahí vienen los pentecostales* (México: Editorial Vida, 1973), p. 29.

23. Luis Bush. *Op. cit.*, p. 1.

Lo triste es que hay una capitalización de la crisis que tanto daño está causando a los sectores sociales más desfavorecidos, en función de una iglesia que se considera un fin en sí misma, ya que solo se preocupa por la incorporación de más personas al proyecto individualista que representa su mensaje. Es así como desde esa óptica no interesa que la iglesia asuma un valiente papel profético en medio de una sociedad en crisis. Solo desde esa lamentable lógica es que se puede hacer mención del "éxito" evangelístico en medio de una situación de opresión, sin decir ni una sola palabra profética en favor de las multitudes sufrientes. Un ejemplo de este "exitismo" insensible es el informe que en dicho congreso se dio de la evangelización en El Salvador, y en el que una parte reza:

> El año 1980 fue llamado "ochenta negro" en El Salvador por tanta violencia y muerte. *Por otro lado fue tal vez el año de más receptividad espiritual.* En el curso del año se llevó a cabo la campaña evangelística "Ya la encontré" organizada por el movimiento Alfa y Omega, en la que más de 60 mil personas hicieron profesión de fe. En noviembre del mismo año, 80 mil personas asistieron a las campañas del hermano Jorge Roschke en San Salvador. (Subrayado nuestro).[24]

Desde el contexto de lo que venimos planteando, se aplica a la iglesia evangélica centroamericana la crítica que Richard V. Pierard hiciera a los evangélicos norteamericanos por rehusar ocuparse de la justicia social:

> Y es la pregunta que muchos se hacen a su manera: No tienen nada que decirles los evangélicos a las personas aplastadas por la miseria además de las frases simplistas "Cristo es la respuesta" y "Vamos a orar por usted."[25]

Ideologización de la fe e indiferencia social

A pesar de que en nuestras iglesias evangélicas existe una pretendida y expresada apoliticidad, en la práctica no hay tal cosa. El mero hecho de que se aprovechen las situaciones de injusticia en aras del crecimiento eclesial ya revela una opción ideológica, máxime cuando nos damos cuenta de la participación de sectores ideológicos muy poderosos en este proyecto.

Los críticos del protestantismo centroamericano utilizan sus mismos ejemplos "exitistas" para hacer notar su participación ideológica. Es el caso antes citado de la colaboración oficial en el esfuerzo evangelístico en El Salvador, que según estos críticos, no fue más que una estrategia de los militares para prolongar su vida, ya que todo el gran despliegue evangelístico coincidió con el momento en que la guerrilla tomó por un tiempo la ciudad de Santa Ana. Además, los mismos evangelistas admiten que dicha campaña religiosa fue en parte pagada por la Pepsi Cola, empresa dirigida por una de las 14 familias que gobiernan en El Salvador.[26]

Gran parte de la dirigencia evangélica le teme mucho a la ideologización de la fe que a su criterio se ha dado en la teología de la liberación: sin embargo, no hay duda de que

24. *Ibid.*, p. 2.

25. Richard V. Pierard. "Por qué los evangélicos norteamericanos no han cumplido su papel en el campo de la justicia social", en *Boletín Teológico* (Fraternidad Teológica Latinoamericana), No. 2 (Marzo de 1978), p. 17.

26. *NACLA Report*. Enero/Febrero, 1984, p. 24.

en la dinámica evangelística ha comandado, aunque en forma no confesada, la ideología del orden imperante. Esto queda manifiesto en la siguiente expresión:

> . . . todo evangelista debe identificarse con los pobres y los humildes. Jesús nos dio el ejemplo . . . Sin embargo no implica esto una toma de posición a favor de una teología actual que hace de los pobres una fuerza antagónica con los ricos y poderosos.[27]

El profesor que antes citamos en su crítica de la base bíblico-teológica de las ponencias que se presentaron en el Congreso para evangelistas, plantea una interrogante respecto a esta cita. "¿Inventaron los marxistas el antagonismo entre pobres y ricos? Entonces Amós e Isaías y Santiago debieron haber sido marxistas, y, de acuerdo con Lucas especialmente, también Jesús."[28]

En los círculos evangélicos conservadores no deja de ser una ilusión esto de que "todo evangelista debe identificarse con los humildes y con los pobres", ya que muchos dirigentes se oponen incluso a aquellas personas que se preocupan apenas por un asistencialismo social. Por supuesto, el antagonismo se revela aún más en los ataques constantes que se emiten contra aquellos sectores cristianos que se identifican con el deseo por un cambio en las situaciones que engendran la pobreza. Por eso es que no basta con asumir en teoría una perspectiva del evangelismo que en apariencia refleje una amplitud teológica pero que en la vivencia cotidiana se está muy lejos de ello.

Si en efecto se pretende una verdadera solidaridad con los pobres, debemos entender, como dice uno de los Documentos periódicos de Lausana, que "Jesús hizo más que identificarse. En su enseñanza y en la de los apóstoles, el corolario a las buenas nuevas a los oprimidos consistía en una palabra de juicio para los opresores (Ej. Lc. 6:24-26; Stg. 5:1-6)."[29] En otras palabras, no puede haber identificación alguna con los pobres si no hay denuncia de quienes les oprimen, y aquí es terreno donde los evangelistas no incursionan.

Para gran parte de la dirigencia evangélica cualquier referencia profética a la situación de injusticia que se vive en América Latina es sinónimo de la ideologización de la fe. Sin embargo, algunos evangelistas y programas radiales y televisivos evidencian mucha ideologización de la fe en la campaña de desprestigio que han emprendido contra Nicaragua. Este tipo de ideologización también se nota mucho en el boletín "Intercesores por Costa Rica", dedicado –según sus editores– a fortalecer el ministerio de la oración. Uno de los boletines de este órgano pidió la oración para "que Dios frustre un supuesto plan de invasión a Guanacaste,"[30] petitoria que se liga a una denuncia que hizo para este tiempo la empresa privada costarricense, en el sentido de que Nicaragua tenía tales pretensiones. En el penúltimo boletín de 1984 se pide la oración por Nicaragua, "especialmente por la iglesia sufriente."[31] No obstante, para ciertos dirigentes evangélicos nada de esto tiene que ver con la ideologización de la fe.

---

27. Alberto Barrientos. "El evangelista y la responsabilidad social", ponencia presentada en el Congreso antes citado.

28. Plutarco Bonilla. *Op. cit.*

29. Documentos periódicos de Lausana No. 2, Informe de la Consulta de Willow Bank: El evangelio y la cultura, pp. 34, 35.

30. "Intercesores por Costa Rica", setiembre de 1983.

31. *Ibid.* Setiembre/Octubre de 1984.

De esta manera podemos ver que solo los que no están de acuerdo con el "statu quo" son los que tienen una fe ideologizada; es decir, mientras se acepta el orden imperante se estará libre de toda culpa ideológica.

Esta ideologización no confesada de la fe que se da en la iglesia evangélica es parte del paquete que los evangelistas llevan consigo en su proclamación, y es parte de lo primero que aprenden los nuevos conversos. Esto porque la conversión no se entiende como el cambio total de cosmovisión; más bien se mide fundamentalmente a partir del cambio moral a un nivel microético: si dejó el fumado, el licor, etc., aspectos que de hecho son importantes, pero ahí no debe quedarse el cambio que produce un genuino encuentro con Jesucristo. Es lamentable que la conversión, tal y como se presenta en las reuniones evangelísticas, poco tiene que ver con los cambios ideológicos —al grado de que ser evangélico es casi sinónimo de ser "conservador" y acrítico.

Creo que debemos preocuparnos por hacer realidad en nuestro esfuerzo por alcanzar más convertidos el criterio del Dr. Mervin Breneman: "el encuentro con Cristo tiene implicaciones relativas a la cosmovisión (una visión del cosmos, es decir, de la realidad en su totalidad, incluyendo a Dios, al hombre, la naturaleza y la historia)."[32] En esta misma línea Estuardo McIntosh, refiriéndose a la predicación eficaz del evangelio que produce cambios en el individuo y la comunidad, cree que "uno de los cambios fundamentales y cristianos es la *anakainosis* (griego), es decir, una renovación." Sigue diciendo el autor: "el apóstol Pablo explica que este fenómeno ocurre en la mente de los verdaderos cristianos (Rom. 12:1-2; 2 Cor. 4:16). *Anakainosis* tiene que ver con un cambio de cosmovisión, una metamorfosis, como Pablo explica en su carta a los Romanos."[33] Tendríamos que preguntarnos si ha habido *anakainosis* en la experiencia evangélica centroamericana. ¿Se da la oportunidad para que se experimente un cambio de cosmovisión en los evangélicos centroamericanos? ¿O lo que encontramos en nuestras iglesias es una mera *suschematosis*, una "conformación al siglo presente"?

Asimismo esta visión limitada de la conversión que se fomenta en la iglesia evangélica promueve lógicamente una actitud de indiferencia ante los problemas del mundo. El escritor evangélico Gonzalo Báez Camargo ha puntualizado muy bien esto, al decir que "los evangélicos fallamos porque no tomamos en serio los principios sociales del evangelio. Nos aislamos de la sociedad, e inspirados por "la filosofía del Arca de Noé", llamamos a la gente a unirse a nosotros en un mundo aparte."[34] Tal actitud se ha logrado medir a través de investigaciones realizadas por entidades evangélicas, como es la investigación que patrocinó el Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF) acerca de la imagen del protestantismo en Costa Rica. Esta investigación, que se puede cuestionar por la ausencia del más mínimo esfuerzo de análisis e interpretación del fenómeno, comprobó "la escasa identificación cultural y comunal de los evangélicos, (ya que) el católico percibe a los protestantes como muy ocupados en cuestiones religiosas, pero alejados de la realidad."[35]

Ignorancia de la realidad latinoamericana

Para muchos dirigentes y estrategas del movimiento evangélico, la crisis que hunde a

---

32. Mervin Breneman. "Génesis 1-3: Base de la Misión". En *Misión* No. 2 (1982), p. 23.

33. Estuardo McIntosh. "El otro cristianismo andino" en *Misión*, No. 10 (1984), p. 103.

34. Gonzalo Báez Camargo. *Op. cit.*, p. 15.

35. Arturo Molina. *Imagen del protestantismo en Costa Rica 1983* (Costa Rica Publicaciones INDEF), p. 30.

las naciones latinoamericanas, en especial a América Central, no es producto de la dependencia con respecto a los Estados Unidos, ni de las injusticias cometidas por las burguesías nacionales que dirigen los gobiernos en función de intereses egoístas y elitistas. No solo no se percibe que esta crisis es producto de la tensión norte-sur sino más bien se enseña que la crisis es una consecuencia de la tensión este-oeste.

Uno de los dirigentes de la organización evangelística centroamericana, que ha señalado la preocupación que deben tener sus colegas por conocer la realidad, manifiesta una visión distorsionada de ella, al reducir los conflictos de la región a una lucha entre Moscú y Washington. Dicha perspectiva, que indica un profundo desconocimiento de las raíces históricas de estos pueblos, la manifiesta en este comentario:

> Es importante señalar que en un ambiente polarizado como el que vivimos en toda América Latina, y, mayor y evidentemente en Centro América, todo evangelista debe situar su mensaje y su tarea en una forma clara. *Bien sabemos que nuestras tierras se las disputan dos imperios económicos* . . . (El subrayado es nuestro)[36]

Y como la lucha es entre dos imperios, no debemos, según la lógica de este pensamiento, participar activamente como cristianos en las contingencias históricas. De esta manera los valores que conforman el evangelio no pueden cruzar por la realidad social, y por tanto se vuelven categorías abstractas. Por ejemplo, el anuncio de la paz, tan importante en Centroamérica donde se habla de una posible invasión estadounidense, que incrementaría la guerra existente, no tiene nada que ver con lo que hoy se anhela en esta región. Por eso algunos evangelistas se dan el lujo de hablar en términos abstractos y neutros de la paz.

> Nosotros debemos estar conscientes de que somos enviados a anunciar y traer la paz de Dios y no la oferta de paz que dan los hombres o los imperios.[37]

Es así como se parte de una realidad incomprendida, que no amerita ni estimula a pensar en su transformación, y que no se analiza teológicamente, aunque se diga, con el ánimo de cuestionar la teología de la liberación, "que en el modo cristiano de hacer teología partimos de la existencia de Dios y de lo que El ha hablado . . . para aplicar el mensaje divino a la situación humana."[38] Lo cierto es que se llega a una comprensión muy subjetiva de la realidad histórica, pero, de todos modos, de lo que se trata no es de llegar a la realidad desde la fe para dejarla tal y como está, sino para aportar a su transformación.

Al lado de la explicación de la realidad latinoamericana en términos de la tensión este-oeste, se adoptan viejas interpretaciones desarrollistas, que, al igual que la otra explicación, encubren la situación de miseria que ha resultado de la dependencia económica. Esta explicación que ya la gente aun con un mínimo conocimiento histórico no cree, es la que da el evangelista Luis Bush, al decir que la crisis de El Salvador se debe a

> métodos arcaicos que no han permitido desarrollar la industria. El proceso de Reforma Agraria, para mejorar la distribución de la tierra, ha sido llevado a cabo pero con muchas dificultades, como son la falta de capital de trabajo, fal-

---

36. Alberto Barrientos. "El evangelista y la teología de la liberación", *op. cit.*, p. 6.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

ta de organización, capacitación y tecnología.[39]

Puesto que la dirigencia evangélica centroamericana simpatiza y se identifica con el Pacto de Lausana,[40] es difícil comprender la evidente resistencia de algunos a aprender de las experiencias teológicas renovadas que se están dando dentro de sectores protestantes, cuya expresión podemos ver en dicho Pacto. Algunos de los signatarios del Pacto de Lausana –reunidos en la conferencia de Willow Bank–, reconocen que las causas de los problemas que sufren los países pobres son parte del sistema capitalista, por el cual sienten ellos mismos responsabilidad y culpa.

> Hemos visto con nuestros propios ojos la pobreza de las masas. Sentimos por ellos y con ellos, y un sistema económico que es controlado mayormente por los países del Atlántico Norte . . . los que somos ciudadanos de países de América del Norte y de Europa, no podemos evitar cierta sensación de incomodidad y vergüenza en razón de la opresión que es culpa de nuestros países en diversos grados.[41]

Rara vez se encuentra un intento como este por explicar las causas históricas de la crisis social e histórica. La tendencia común de las iglesias evangélicas y los evangelistas es la de asumir la tesis tradicional de que toda crisis social y política es en última instancia una crisis moral, en que todos los hombres, sin importar las estructuras, son culpables. Al lado de esto se asume otra tesis tradicional de que el cambio individual conduce obligatoriamente a cambios sociales. Es a partir de esta perspectiva que podemos comprender a una organización evangélica costarricense cuando dice que uno de sus objetivos es "proclamar el evangelio de la gracia y el poder de Dios para la creación de hombres nuevos en Cristo y así efectuar cambios nuevos en la sociedad costarricense."[42]

Se pasa por alto, como dice Pedro Arana, que "la iglesia evangélica está llamada a enseñar todo el consejo de Dios, teniendo en cuenta que la transformación de la sociedad no es el resultado automático de las conversiones individuales."[43] Es un hecho que esta idea de que el cambio individual determina el cambio social ha sido un mito muy arraigado en las conciencias de los evangélicos, producto de no haberse reconocido lo que plantea el documento de Lausana:

> El mundo contemporáneo no consiste en sociedades atómicas aisladas, sino que es un sistema global interrelacionado de macroestructuras económicas, políticas, tecnológicas e ideológicas, que indudablemente tienen como consecuencia mucha explotación y opresión.[44]

---

39. Luis Bush. *Op. cit.*, p. 4.

40. Congreso de Lausana se denomina al Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial que se celebró en Lausana, Suiza, en julio de 1974. Véase *Misión* No. 5 (1983).

41. Documentos periódicos de Lausana. *Op. cit.*, p. 34.

42. Objetivos de la A.I.B.C., 19 de nov. de 1984.

43. Pedro Arana. *Op. cit.* p. 172.

44. Documentos periodicos de Lausana. *Op. cit.*

Centroamérica: tierra de misión:

Hoy más que nunca Centroamérica se ha vuelto una "tierra de misión"; es una región que está acaparando la atención de las organizaciones protestantes que se "especializan" en programas de evangelización masiva. Ello es notable por la gran cantidad de evangelistas extranjeros que pasan por esta zona.

Los evangélicos, movidos por la tesis clásica de que entre más evangélicos haya en una nación, más posibilidades hay de que se resuelvan los problemas sociales que la aquejan, sienten que a través de la implementación de programas evangelísticos están dando un gran aporte a la solución de los problemas nacionales.

El propósito de considerar a Centroamérica como tierra de misión no está desligado de la aguda crisis sociopolítica que afecta a la región, en donde las mayorías pobres ya no aguantan las pesadas cargas que están sobre sus espaldas. Los mismos dirigentes evangélicos no perciben con mucha facilidad que en este afán por evangelizar a Centroamérica, no solamente están interesadas en participar las organizaciones evangélicas, sino que también, como dijimos antes, las empresas transnacionales y los mismos gobiernos. Estos han visto que las campañas evangelísticas les pueden traer muy buenos dividendos. Por eso estos interesados estarán dispuestos a contribuir al expansionismo evangélico, pero siempre y cuando éste no atente contra sus objetivos estratégicos. Dayton Roberts plantea dicha idea así:

> Tradicionalmente las fuerzas militares han mostrado apertura hacia la predicación del evangelio, si bien el énfasis en la justicia social que se destaca hoy podría provocar una creciente postura represiva de parte de gobiernos autoritarios.[45]

Lo triste es que los mismos evangelistas no se percatan de que el apoyo que pueden estar recibiendo de una empresa transnacional o el gobierno está motivado por puro cálculo político. No es sino a partir de esto que se torna comprensible el recibimiento especial que el presidente de Guatemala, Ríos Montt, le hizo al evangelista Luis Palau con motivo de la celebración del centenario del protestantismo en Guatemala, donde este evangelista fue el orador principal. Resalta la ingenuidad de la crónica que registra *Cruzada*, revista oficial que divulga los programas de Luis Palau.

> El presidente Ríos Montt ofreció un almuerzo informal para Palau en el cual estuvieron presentes los ministros del gabinete y ayudantes presidenciales. En su mensaje, el evangelista habló de las bendiciones prometidas en Deuteronomio 28 a la nación que honra a Dios y felicitó a los líderes nacionales por la proclama tripartita, 'no robar, no mentir, no abusar'.[46]

La misma fuente ha revelado que las estimaciones del número de participantes en el culto principal fueron dadas por un alto dirigente del gobierno: "Después de estudiar fotografías aéreas, un alto oficial del gobierno nacional estimó que había 700.000 personas congregadas en el Campo Marte."[47]

---

45. Dayton Roberts. "América Latina en la década de los 80", en *Misión* No. 1 (1982), p. 9.

46. *Cruzada*, No. 22 (1983, p. 2.

47. *Ibid.*, p. 6.

Al analizar lo anterior es pertinente retomar la pregunta que hiciera un evangelista en el Congreso de evangelistas centroamericanos celebrado en Costa Rica, en la que subyace la idea de que no se puede aceptar la alineación del evangelio con los sistemas políticos: "¿Podemos entonces alinear el evangelio con un sistema ideológico cualquiera que sea? ¿Podemos enrrumbar nuestra fuerza para apoyar un poder u otro?"[48]

Las preguntas de este evangelista las podemos contestar con otra: ¿Acaso lo que pasó en Guatemala con Luis Palau y Ríos Montt no es apoyar explícitamente un poder o un sistema ideológico? Pero quizás aquí lo que está de fondo es lo que Pedro Wagner –según Rubén Paredes– parece decir: en lo que atañe al crecimiento de la iglesia, no importa mucho si la estructura social es mala o buena . . . Al parecer lo único de importancia es si estas estructuras están contribuyendo o no al crecimiento numérico de los pentecostales.[49]

Claro está que dentro de este esquema lo que le interesa a este tipo de evangelistas es la libertad religiosa, la libertad de culto. Por eso habrá satisfacción ante un sistema en tanto permita la irrestricta propagación de ideas religiosas, y no se dará importancia al hecho de que el sistema, al lado de facilitar la libertad de culto, aplique la represión política a todo aquel que se opone al orden establecido. Se pierde de vista que así como los evangélicos se interesan en las estructuras políticas solo en función de la propagación de sus programas, así también las estructuras políticas se interesan en la religión solo en la medida en que ésta pueda justificar y fortalecer el "status quo".

No se puede comprender la proliferación de los grupos evangélicos si omitimos mencionar el apoyo que sectores sociales muy poderosos, por cálculo político, están brindando a la idea de considerar a Centroamérica como tierra de misión. Eso nos lleva a no extrañarnos ante la idea que existe de montar en Centroamérica una poderosa red de comunicación con sede en Costa Rica. Tal estrategia dependerá de la implementación y éxito de un programa de corto y largo alcance denominado "Venga a Macedonia y ayúdenos", que aparentemente se inauguró hace unos meses en Costa Rica con la participación de Pablo Fikenbinder, más conocido como el "Hermano Pablo". Entre sus organizadores sobresalen conocidas personalidades de la Fraternidad Internacional de Hombres de Negocios del Evangelio Completo.

Los que gestaron el proyecto "Venga a Macedonia y ayúdenos" (en el que Macedonia simboliza a Centroamérica), definen así lo que entienden por ese proyecto:

> Nuestra necesidad es técnica . . . por ejemplo, en el área de la radiodifusión o en el campo de la televisión. Imaginémonos una potente televisora cristiana bombardeando con el mensaje de Jesús desde una área de Centroamérica hacia todo el istmo. Qué precioso sería establecer una cadena de comunicación cristiana, de Panamá a Guatemala, con información de todos los países . . . Sería extraordinario contar con medios técnicos y con equipos . . . imprenta, prensa escrita, radar para tomar señales de satélites, etc., etc., etc. Eso en parte pueden ser algunas de las técnicas urgentes.[50]

---

48. Alberto Barrientos. "El evangelista y la responsabilidad social", *Op. cit.*, p. 6.

49. Rubén Paredes. "El uso de las ciencias sociales en la misionología", en *Misión* No. 4 (1982, p. 17.

50. *Maranata*, Edición No. 25, p. 4.

Es un hecho que Costa Rica se va a tornar de nuevo en un centro de operaciones de donde saldrán programas y estrategias evangelísticas para el resto de América Central, como en un principio lo fue para las actividades de la Misión Centroamericana y más tarde las de la Misión Latinoamericana, con el agravante de que actualmente es más difícil que el protestantismo evite jugar un papel político en favor de las clases poderosas.

Pablo Fikenbinder (el Hermano Pablo) parece creer que Costa Rica debe cumplir el papel clave en este proyecto, en vista de su situación excepcional en el panorama del sufrimiento que experimentan las demás naciones del istmo.

> A Dios gracias y yo no sé por qué . . . excepto el plan divino, el Señor haya permitido que Costa Rica tuviese un poco de paz todavía, para que de aquí salga un mensaje de paz y de tranquilidad al resto de Latinoamérica . . . Tal vez Dios mismo ha designado Costa Rica para que de aquí se establezca toda una estrategia espiritual para el resto de Centroamérica.[51]

Es de este modo que Costa Rica puede llegar a convertirse, si no lo es ya, en un punto estratégico dirigido por los sectores evangélicos más conservadores teológica y políticamente, que tienen vínculos internacionales muy fuertes.

Sectarismo e Inquisición

Otro rasgo que caracteriza al protestantismo centroamericano son los procesos inquisitoriales que se están siguiendo contra organismos y personas del mismo seno evangélico. Por lo visto pareciera que el protestantismo costarricense sobresale en este aspecto. Algunos de los dirigentes de varias organizaciones evangélicas costarricenses evidencian un sectarismo que les ha llevado a considerarse jueces de la verdad, y quienes no piensen ni actúen como ellos son víctimas de sus procesos inquisitoriales.

Sentimientos sectarios están creando las condiciones para que se estimule una nueva polémica que supera la apologética clásica frente al catolicismo, y que consiste en atacar y denigrar a todo evangélico que no enmarque su fe y teología dentro del esquema fundamentalista del sector dominante de la dirigencia evangélica. Este sectarismo religioso está al tenor de la ola de macartismo que se experimenta hoy a nivel político. y al tenor de los procesos inquisitoriales que está emprendiendo el Vaticano contra los sacerdotes de la teología de la liberación. Como en todos los tiempos, el sectarismo que se encuentra hoy en las jerarquías evangélicas se basa en la convicción de que son los únicos portadores de la verdad.

> El evangelista hoy, no solo debe ser anunciador de la buena nueva, sino que debe adentrarse en el terreno de la apologética. Hemos de demostrar que *la fe que predicamos no solo tiene bases bíblicas. sino que predicamos lo que es correcto*. (Subrayado es nuestro).[52]

La actitud de los inquisidores evangélicos no se distingue mucho de la de los políticos que quieren deshacerse por la fuerza de toda oposición ideológica. Se aplica muy bien en nuestro contexto evangélico la descripción que hiciera un profesor universitario de quienes re-

---

51. *Ibid.* Suplemento No. 1, p. 2.

52. Alberto Barrientos. "El evangelista y la teología de la liberación", *op. cit.*, p. 6.

cientemente se empeñaron en obstaculizar el trabajo del periódico *Universidad* por una supuesta tendencia izquierdista:

> Para los inquisidores —esos protectores a tiempo fijo de la ortodoxia— las discrepancias son desviaciones, las opiniones diferentes son errores, las nuevas interpretaciones son peligros, lo novedoso en la acción es una perversión, los que piensan diferente son enemigos reales o potenciales.[53]

Su afán por resguardar la verdad, como ellos la entienden, hace que los inquisidores evangélicos se presenten como los únicos guías del pueblo evangélico, que —según ellos— sin su orientación se perdería en el error teológico. Su intransigencia les invita a desechar la tolerancia, uno de los principios fundamentales que defendieron con gran valentía los fundadores del protestantismo latinoamericano ante el sectarismo de la Iglesia Católica. Dentro de la iglesia evangélica nos encontramos muy lejos de experimentar la sana diversidad que discernimos en las mismas páginas del Nuevo Testamento.

El carácter sectario se acentúa aún más cuando se mira a los demás como herejes y a sí mismos como los ortodoxos, los poseedores de la verdad. De allí la certeza que se nota en las palabras siguientes:

> *De nuestra parte consideramos que hemos recibido la verdad del evangelio*, que no es científica según el hombre, y estamos dispuestos a mantenerla, enseñarla, transmitirla y aún a morir por ella. (Subrayado nuestro).[54]

Lo interesante es que las ideas y corrientes que combaten estos defensores de la sana doctrina, representan para ellos un peligro no porque vayan contra la Biblia, sino porque se oponen a una manera tradicional de entender la fe y la Biblia. Este hecho se presenta en forma clara cuando dicen que "el nuevo evangelio, 'la Teología de la liberación,' hoy forcejea y compite con el evangelio de Jesús que estamos acostumbrados a predicar."[55]

Los procesos inquisitoriales que se están dando al interior de las iglesias evangélicas son producto de las tensiones internas que se han generado en las mismas organizaciones, no sin el incentivo de la crisis en que está sumida la región. Es una tensión entre aquellas personas que piden una revitalización de la vida y misión de la iglesia a la luz de esta hora difícil en que vive Centroamérica, y los que quieren vivir el evangelio y orientar a la iglesia por un camino que la aísle de los conflictos históricos.

No hay duda de que esta situación ha traído dolor y división en la iglesia evangélica costarricense. Todo esto se ha agravado por la incapacidad de los líderes para abrirse al diálogo antes de optar por etiquetar con los estereotipos de "comunista" y "teólogo de la liberación" a todo aquel que a la luz de su fe se preocupa por el aspecto estructural de los problemas sociales de su pueblo. Una prueba de esto es que los conflictos a este nivel se han resuelto por quienes se consideran defensores de la orrtodoxia con decisiones verticalistas, con actuaciones de corte episcopal aun en iglesias donde predomina el sistema congregacional. Se han olvidado de que la mejor manera de combatir las ideas es mediante otras ideas

---

53. Eloy Ramírez. "Señores Inquisidores", en *Periódico Universidad*, semana del 23-29 de marzo, 1984, p. 11.

54. Alberto Barrientos. *Op. cit.*, p. 3.

55. *Ibid.*, p. 6.

más profundas y razonamientos más sólidos, y no por la fuerza, la cual produce expulsiones y provoca divisiones.

Tres casos concretos

Vale la pena mencionar aquí, aunque sin muchos detalles, tres casos que ilustran el sectarismo y los procesos inquisitoriales de que hemos hablado.

El primero de ellos es el proceso que ha seguido la Federación Alianza Evangélica Costarricense, organización que agrupa gran parte de las iglesias evangélicas de Costa Rica, contra el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), institución que sobrepasa los 60 años de servicio en la educación teológica. La Alianza acogió una acusación contra el SBL que citaba aspectos morales, doctrinales y de testimonio, y nombró una comisión que, con la colaboración de las mismas autoridades y personal del Seminario, investigara si era cierto o no lo que se decía contra el SBL. El proceso culminó en junio de 1984 con la suspensión de la membresía del Seminario en la Alianza, a pesar de que esta organización admitió que en los aspectos señalados en la acusación la comisión investigadora encontró todo en orden. Así que tuvo que razonar su sentencia de suspensión sobre un asunto nuevo, que no había formado parte del proceso:

> La Junta Directiva considera que hay una evidente incompatibilidad de la interpretación del evangelio y las Sagradas Escrituras de como lo hace el Seminario Bíblico Latinoamericano y como lo entienden las iglesias afiliadas a la Federación Alianza Evangélica Costarricense, a pesar de que su declaración literal de fe y compromiso cumple con las normas mínimas de doctrina cristiana expresadas en los estatutos de la misma.[56]

Hay que destacar que unido a las claras contradicciones de este párrafo, que refleja más que todo una incongruencia hermenéutica entre el Seminario y la Alianza, está el hecho de que el proceso contra el Seminario estuvo viciado desde el principio por una serie de irregularidades, como fue el negarle la oportunidad a la institución acusada de defenderse, y, todavía peor, el que la junta directiva de la Federación Alianza Evangélica Costarricense declarara confidencial y secreto el informe de la comisión que investigara al Seminario, impidiendo con ello que se conocieran las verdaderas razones que motivaron la medida.

Ante este procedimiento ilegal, el Seminario optó por la vía legal, ya que a criterio de sus dirigentes el proceso fue, desde el punto de vista jurídico totalmente anómalo.

Este juicio inquisitorial contra el Seminario Bíblico Latinoamericano, entre otras cosas, fue motivo para que dos ex dirigentes de la Federación Alianza Evangélica Costarricense escribieran una carta a la actual junta directiva de la Federación. Sobresale este párrafo de su carta:

> Esta postura muy pronto lleva a cualquier asociación religiosa –y especialmente una como la Alianza Evangélica Costarricense– a emplear principios y métodos inquisitoriales para distinguir entre los que son lo suficientemente ortodoxos para ser miembros del cuerpo de Cristo y los que difieren. Los resultados de esta tendencia son la polarización y el desarrollo de un sistema . . . que no

---

56. Carta de Rubén Córdoba, presidente de la Federación Alianza Evangélica Costarricense, 28 de junio de 1984.

puede llevar sino a la eliminación o exclusión de los que "no son como nosotros."[57]

El segundo caso es el proceso seguido contra el pastor y teólogo evangélico, el Dr. Juan Stam, que culminó con la suspensión de su reconocimiento como pastor de la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses (AIBC). La arbitrariedad también de este proceso quedó demostrada en la última carta que en torno a él escribió Juan Stam, después de una larga correspondencia con la AIBC.

> . . . en las ocho cartas que la Junta me ha enviado, no aparece en ninguna de ellas ni una sola razón bíblica, ni un solo argumento evangélico, ni ninguna base teológica de ninguna especie para su injusta acción contra mí. Queda más allá de toda duda que la "disciplina" se basó totalmente en prejuicios políticos y acusaciones falsas, y no en convicciones evangélicas y bíblicas.[58]

El tercer caso fue la situación que se dio en la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses, cuya Junta Directiva se había propuesto eliminar del seno de la denominación a un grupo de pastores que, a pesar de tener una reconocida trayectoria evangélica, habían sido estereotipados, por diferencias teológicas e ideológicas, como un peligro para la organización. Al final, y en vista de que la dirigencia de la AIBC se resistía a dialogar franca y sinceramente para limar las asperezas, no quedó más recurso para los pastores que la de salir con sus bases eclesiales de la organización a que por muchos años habían pertenecido. Estos pastores e iglesias recientemente han originado la organización que se conoce como Fraternidad de Iglesias Evangélicas Costarricenses (FIEC).

No hay duda de que tales procesos inquisitoriales tienen insumos ideológicos, políticos, y muy pocos insumos teológicos o doctrinales. Lo doctrinal y teológico a veces no es más que una pantalla. La presión está llegando a extremos insólitos ya que la sospecha inquisitorial y, por ende, la marginación caerá sobre todo creyente que, por ejemplo, manifieste simpatía por Nicaragua, o, aún más, contra aquel que tan solo viaje a Nicaragua, o que no esté de acuerdo con la política exterior de Estados Unidos.

Es así como estamos frente a un liderazgo evangélico que no solo está interesado en agrandar la iglesia evangélica como tal, sino que también está conscientemente decidido a combatir cualquier enfoque de la fe evangélica que incluye un análisis de situaciones de injusticia y un deseo por transformarlas. Este liderazgo consolida cada vez más su rol político, trabajando a través de una interconexión de instituciones muy conservadoras y económicamente poderosas, como el Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF), institución que propuso la expulsión del Seminario Bíblico de la Federación Alianza Evangélica Costarricense. La revista NACLA denunció recientemente a IINDEF en el sentido de que su director ejecutivo, Juan Kessler, recibe 5 mil dólares mensuales de un ciudadano norteamericano (cuya identidad no se ha revelado), para que una vez que la suma haya sido contrabandeada a Nicaragua, sea entregada a pastores que adversan a la revolución.[59] Las personas que vienen jugando un papel importante tanto en la lucha contra el Seminario Bí-

---

57. Carta (15 de noviembre de 1984) a la Junta Directiva de la Federación Alianza Evangélica Costarricense por el Lic. Claudio Soto y el Rev. Aulden Coble, el primero fue presidente de esta organización en el período que va de 1948-1955, y el segundo fue directivo durante la década del 60.

58. Carta del 12 de enero de 1985.

59. *NACLA Report*. Enero/Febrero, 1984, p. 11.

blico Latinoamericano como en los demás procesos inquisitoriales están estrechamente ligados a IINDEF.

En todo este panorama crítico que vive el protestantismo en Centroamérica, hay una gran coincidencia con la estrategia de hostigamiento que la organización derechista, el Instituto de Religión y Democracia (IRD), está siguiendo en los Estados Unidos. Una influencia del IRD en el protestantismo centroamericano no sería nada extraño; ya se ha denunciado que opera en Costa Rica una filial de esta organización.[60]

Conclusión

Con base en lo que se ha planteado no nos queda duda de que la dirigencia evangélica centroamericana se está enrrumbando cada día más por los senderos de un viejo pero no desaparecido fundamentalismo, en que están presentes los rasgos negativos con que Samuel Escobar lo ha caracterizado: "anticomunista, antiecuménico, anti-intelectual, intolerante y rabiosamente defensor de la política norteamericana más conservadora . . . En América Latina ha sido vergonzosa su táctica de acusar de "comunistas" a los líderes evangélicos que no están de acuerdo con ellos."[61]

Si no surge pronto en los dirigentes una actitud amplia para escuchar y una seria reflexión sobre nuestra tradición desde la Biblia misma y desde los desafíos que estos tiempos le plantean a la iglesia, no se podrán evitar nuevas expulsiones y divisiones que afectarán en grado cada vez mayor la unidad que sí se puede construir dentro de la diversidad del protestantismo.

Necesitamos aprender de nuestros desaciertos para poder corregir las limitaciones que nos inducen a hacer nuestra propia voluntad antes que la de Dios.

---

60. *Diálogo Social*, (Panamá) Año VII (Abril, 1984).

61. Samuel Escobar. "¿Qué significa ser evangélico hoy?", en *Misión*, No. 1 (1982), p. 36.

Vida y Pensamiento. Vol. 4, Nos 1 y 2. 1984.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Testimonio desde Latinoamérica para teólogos norteamericanos

El testimonio evangélico a los pobres y oprimidos

Tomás Hanks

Ponencia presentada ante la "Evangelical Theological Society", en su congreso anual, diciembre de 1984, Chicago, Illinois

Para nuestra reflexión sobre el testimonio evangélico a los pobres y oprimidos me gustaría delinear 10 fundamentos de teología bíblica que determinan y caracterizan la proclamación de las buenas nuevas a los pobres.[1]

1. Opresión y pobreza

Esencial a la proclamación fiel del evangelio a los pobres y oprimidos es el reconocimiento de que la opresión aparece en la teología bíblica y la historia humana como un hecho fundamental. El vocabulario explícito para opresión aparece más de 500 veces en las Escrituras y constituye una categoría fundamental en la estructura de la teología bíblica. En más de 150 textos bíblicos la opresión está explícitamente vinculada a la pobreza, y es vista en las Escrituras como la causa básica de la pobreza. Es cierto que se pueden encontrar en las Escrituras más de 20 causas para la pobreza –tales como la idolatría en Jueces o la holgazanería en Proverbios. Sin embargo cada una de estas otras causas se menciona pocas veces y carece del énfasis masivo que las Escrituras le ponen al eslabón causal entre opresión y pobreza.[2] Desde 1968 los teólogos latinoamericanos han insistido en que si reconocemos que la opresión es la causa fundamental de la pobreza, entonces ni la caridad ni los proyectos de desarrollo económico son adecuados por sí solos: la respuesta cristiana final tendrá que ser la *liberación* de la opresión.

Históricamente los evangélicos con frecuencia han reconocido el carácter decisivo y la necesidad de la liberación, como se ve en la lucha de William Wilburforce durante toda su vida por abolir la esclavitud en el Imperio Británico.[3] En tales iniciativas cristianas a través de la historia de la iglesia se da continuidad al sentido de misión de Jesús mismo, y su

1. Por "pobres" quiero decir los que carecen de los elementos necesarios para la vida humana: tierra o empleo, alimento, bebida, vestido, vivienda y salud –tanto física como psicológica (honor, dignidad, sentido de identidad, esperanza, libertad). Véase Jn. 24:1-12; Mt. 25:31-46. Jacques Ellul ha escrito extensamente tratando de definir los conceptos bíblicos y sociológicos. Véase su *El hombre y el dinero* (Valencia: Fomento de cultura, 1966), pp. 186-200; y *The Betrayal of the West* (New York: Seabury, 1978), pp. 85-125.

2. Tomás Hanks, *Pobreza, opresión y liberación: Reflexiones bíblicas* (Miami: Caribe, 1982), pp. 44-46, 73-76; véase ademas Elsa Tamez, *La Biblia de los oprimidos* (San José: DEI, 1979); Jacques Pons, *L'Oppression dans L'Ancien Testament* (Paris: Letouzey et Ané, 1981).

3. John Pollock, *Willberforce* (London: Lion, 1977), p. 238.

El Dr. Tomás Hanks ha sido profesor de Antiguo Testamento en el Seminario Bíblico por más de 25 años.

propio acercamiento a su tarea. Esta involucraba la proclamación verbal del evangelio a los pobres, la liberación para los prisioneros y oprimidos, y la implementación de los principios del Año del Jubileo en la esfera socio-económica (Lc. 4:18-19). El papel decisivo de la liberación que Jesús enfatiza en esta descripción programática de su misión corresponde al hecho de que él está en continuidad con el Antiguo Testamento al reconocer la opresión como la causa fundamental de la pobreza. El carácter del evangelio precisamente como Buenas Nuevas está desastrosamente subvertido cuando el cristianismo se reduce a un sostén religioso-ideológico para un statu-quo opresivo. Si la causa básica de la pobreza es la opresión, entonces las buenas nuevas *tienen* que llevar "liberación" como titular así como lo reconoció Jesús. Su propia enseñanza y praxis de liberación, particularmente como se delinea en el evangelio de Lucas, constituye un análisis más amplio y más profundo de la opresión y la liberación que los análisis marxistas contemporáneos de la lucha de clases.

Para apreciar la profundidad y amplitud del análisis de Jesús, y el carácter radical de su evangelio y praxis liberadores, observemos los siete niveles de la jerarquía estructural de la opresión esbozada por Lucas.[4]

1.1 Los poderes demoníacos versus toda la humanidad. En el nivel más alto de la opresión, tenemos a Satanás y los poderes demoníacos que dominan y oprimen a toda la humanidad. Puesto que la muerte es su objetivo fundamental, con el pecado y la enfermedad como sus instrumentos preferidos, el libro de los Hechos describe apropiadamente a Jesús como el que "pasó curando a todos los oprimidos por el Diablo" (Hechos 10:38).[5]

1.2 El imperio versus las provincias y colonias. El segundo nivel de opresión es obviamente el imperio romano, que conquistó y oprimió a naciones más débiles, como Israel, utilizando como mecanismos la ocupación militar y la imposición de impuestos. Sin embargo, aunque Jesús llevaba a cabo su ministerio, y Lucas escribía su evangelio, con pleno conocimiento de este nivel del conflicto, no se hizo del imperio el foco primario de la lucha inmediata, como sí se hizo posteriormente en el libro de Apocalipsis.[6]

1.3 La oligarquía local versus el pueblo. Jesús enfocó más bien la fuerza de su ataque político contra la opresión ejercida por la oligarquía político-religiosa: sumos sacerdotes, el Sanedrín, los escribas, herodianos y fariseos. La contraparte dialéctica en esta lucha era la gente común (*laos*) a quienes Lucas describe como aliados de Jesús por lo general en contra de los autonombrados "líderes."[7] Este conflicto culminó con la entrada triunfal de Jesús y

---

4. Young Kim, "The vocabulary of Oppression in the Old Testament," tesis doctoral de Drew University, 1981 (disponible en University Microfilms International). El análisis sobresaliente de Kim de los mecanismos de opresión en el Antiguo Testamento provee el punto de partida para mi análisis de los niveles de opresión en Lucas.

5. Hanks, *op. cit.*, pp. 61-73, especialmente p. 63; Kim, *op. cit.*, p. 264, citando Dt. 28:27-42; Is. 38:10; Salmo 103:3-6; cp. la abundante literatura pentecostal y carismatica relacionada con este tema, pero con frecuencia miope en las perspectivas exegética, hermenéutica y teológica.

6. Juan Stam, "El Apocalipsis y el imperialismo" en Elsa Tamez y Saúl Trinidad, editores, *Capitalismo, Violencia y Anti-vida* (San José: EDUCA/DEI, 1978, Vol. I, 351-394. Richard J. Cassidy, *Jesús, Politics and Society; A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll: Orbis, 1979), pp. 50-97; Richard J. Cassidy y Phillip J. Scharper, editores, *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll: Orbis, 1983), pp. 38-48.

7. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke* (Exeter: Paternoster, 1978), pp. 241 f., 868 f. (nótese especialmente Lc. 22:2; 23:5); Richard J. Cassidy, *Jesus, Politics and Society*, pp. 52-54; 63, 64, 92-93, 101-107, 114-127; *Political Issues*, pp. 146-167; Colin Brown, ed., *Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), II, p. 799.

su protesta enérgica pero no violenta contra los abusos del recinto del Templo. Estas acciones trajeron sobre él, como el siervo oprimido de Dios, la violencia institucionalizada de la crucifixión.

1.4 El rico versus el pobre. El cuarto nivel de la opresión en Lucas abarca todos los mecanismos económicos de opresión ejercidos por el rico contra el pobre. Aunque repetidamente estudiado en años recientes, el papel fundamental de la opresión frecuentemente se desestima o se desecha.[8]

1.5 Hombres versus mujeres. El quinto nivel de opresión delineado en el mensaje y ministerio liberadores de Jesús representado en Lucas involucra la dominación tradicional de las mujeres por los hombres. Las viudas, como mujeres comúnmente pobres y oprimidas, reciben atención especial. Flenders ha señalado que a Lucas le gusta presentar a hombres y mujeres en parejas contrastantes.[9] Los contrastes destacan las esferas y mecanismos comunes de dominación y opresión masculina. La enseñanza y la praxis de Jesús, el poder del Espíritu Santo, y la inspirada pluma de Lucas colaboran para oponerse a la dominación, el orgullo y el privilegio masculinos.

1.6 Los ancianos y adultos versus la juventud y los niños. Lucas concede especial importancia a la infancia y niñez de Jesús y de Juan el Bautista; ambos mueren como jóvenes mártires, y Lucas menciona repetidamente el papel de los ancianos en arrastrar a Jesús al juicio y a la crucifixión. Obviamente Lucas tenía un conocimiento agudo de la "brecha generacional" (1:17) y del conflicto que ésta engendraba. Los huérfanos reciben atención especial.[10]

1.7 La sociedad respetable versus las prostitutas y los publicanos. El séptimo nivel de opresión en Lucas está representado por los proscritos sociales, oprimidos por la sociedad

---

8. Walter L. Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1981); Luke T. Johnson, *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith* (Philadelphia: Fortress, 1981); Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX, Anchor Bible 28* (New York: Doubleday, 1981), I, 247-251. León Morris, *The Gospel According to Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) p. 41; I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), pp. 122, 141-144, 206-209; W. Graham Scroggie, *A Guide to the Gospels* (London: Pickering & Inglis, 1948), pp. 373f.; Kim, *op. cit.*, en su trabajo sobre el Antiguo Testamento menciona específicamente a los ricos, los mercantes, los acreedores, empleados y terratenientes (gente de la tierra), pp. 273-277.

9 Helmut Flenders, *St. Luke, Theologian of Redemptive History* (Philadelphia: Fortress, 1967), pp. 9-10; Letha Scanzoni y Nancy Hardesty, *All We're Meant to be* (Waco: Word, 1974), p. 215f.; James G. Sigountos y Myron Shank, "Public Roles for Women in the Pauline Church: A Reappraisal of the Evidence," *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 26:3 (Sept., 1983), pp. 283-295. Nótese el descuido del factor de la opresión y el paradigma del Exodo en Scroggie, *op. cit.*, p. 191; Marshall, *Luke: Historian*, pp. 139f.; Morris, *op. cit.*, p. 40; James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Downer's Grove: Inter Varsity, 1981), pp. 36f., 79-93; Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ* (Ann Arbor: Servant, 1980), pp. 226-231.

10. Aunque los especialistas en Lucas a veces lo mencionan, el factor edad no parece haber recibido mucha atención, como tampoco se ha reconocido su lugar en el conjunto de las enseñanzas de Lucas sobre la opresión y la liberación. Kim, *op. cit.*, señala el papel de los ancianos como opresores en el Antiguo Testamento (Is. 3:14-15; Núm. 22:7, 14; Jue. 8:6, 16; 10:8, 14). Sobre el papel de los ancianos en Lucas-Hechos véase Lc. 9:22; 20:1; 22:24-30, 52, 66; Hechos 4:5, 8, 23; 6:12; 22:5; 23:14; 24:1; 25:15; cp. 1 Ped. 5:1-4; 1 Tim. 4:12; Stg. 1:27. Para el papel de los niños y jóvenes, véase Lc. 1:15-17, 41, 66, 76-78; 2:6-7, 8-12, 16, 22-24, 50-52; 7:11-17; 9:38, 46-48; Hechos 7:19; Scroggie, *op. cit.*, pp. 375f.; Morris, *op cit.*, p. 41; Fitzmyer, *op. cit.*, p. 188; cp. Mt. 2:18-21; 18:2-5; 19:13, 14; Mc. 10:14-15.

como un todo. Ejemplos principales son las prostitutas y los publicanos. Ninguno de estos dos grupos era económicamente pobre, pero como "minorías inmorales" fueron despreciados, rechazados y acosados por la "mayoría moral." Constantemente encontramos a Jesús honrando y realzando la dignidad básica de las minorías inmorales que la sociedad desdeñaba y despreciaba.[11]

1.8 Conclusión. A menudo se presenta la teología de Lucas como enfocada en una salvación espiritual. Los elementos característicos que hemos esbozado como representantes de los sietes niveles de opresión comúnmente se enumeran como "cuentas en una cuerda" sin relación entre sí –como si representaran caprichos psicológicos o neurosis de Lucas. Sin embargo, cuando abordamos estos temas desde el inicio cuando Jesús declara explícitamente el programa de su misión –proclamar las Buenas Nuevas a los pobres y traer la liberación a los oprimidos –la unidad y coherencia de la teología lucana y el carácter verdaderamente radical de la enseñanza de Jesús y su praxis liberadora se hacen patentes inmediatamente. La teología de Lucas no se limita a la salvación espiritual; es una teología cabal de liberación integral para los oprimidos –y precisamente por esta razón constituye Buenas Nuevas a los pobres.[12]

2. "Todos han pecado": incluso los pobres –pero especialmente sus opresores

Fundamental a la proclamación del evangelio a los pobres es la enseñanza que "todos *pecaron* y están privados de la gloria de Dios" (Rom. 3:23), de que "Cristo murió por nuestros *pecados* (1 Cor. 15:3), de que "Dios anuncia a los hombres que todos y en todas partes deben arrepentirse" de sus pecados (Hechos 17:30-32; Lc. 13:3). Obviamente si nuestra doctrina del pecado no es enteramente bíblica todo nuestro evangelio y todos nuestros esfuerzos evangelísticos llegan a ser drásticamente distorsionados. Esto ha sucedido en dos maneras.

Un profesor de Wheaton College, Mark Noll, en un reciente tributo al fallecido autor Francis Schaeffer, concluye que Schaeffer, más que cualquier otro líder evangélico moderno "entendió existencialmente el mal que estaba carcomiendo el corazón del mundo moderno."[13] En un contexto donde los líderes intelectuales y los medios de comunicación se unen para bombardear a todo el mundo con sus ideologías de que "el hombre está muerto," de que todos somos animales, de que solo somos máquinas, Schaeffer insistió en que los ' humanos poseen una dignidad vasta porque ellos son hechos a la imagen de Dios."[14]

Como señala Kenneth Kantzer en su análisis de *Self-esteem: the New Reformation*, de Robert Schuller, pastoralmente estamos trabajando en un medio vastamente diferente al de Pablo y también al de los Reformadores. Los Reformadores trabajaron en el ocaso del Renacimiento, en medio de un humanismo que no era secular sino aún profundamente religioso, con frecuencia cristiano. Ellos podían proclamar bruscamente "todos han pecado" y nunca preguntarse a sí mismos qué incoherente, absurdo o irrelevante esto podría sonar a seres que se ven a sí mismos como un cerdo más en la artesa o como máquinas complicadas que pronto serán desplazadas por la computadora más reciente (si no son pulveri-

11. Scroggie, *op. cit.*, pp. 365-370, 380; Morris, *op. cit.*, p. 80; John G. Gager, "The Social World of Early Christianity" en *The Bible and Liberation* (Berkeley: C.R.R.E., 1976), pp. 120-130.

12. Marshall se mueve en esta dirección, pero no llega totalmente; *Luke: Historian*, pp. 94-102.

13. "Francis Schaeffer, 1912-1984" en *Eternity*, July-August, 1984, p. 12.

14. *Ibid.*

zados primero por un holocausto nuclear). Kantzer dice que debemos aprender del hecho de que Schuller, con su "pre-evangelismo" que hace hincapié en la auto-estima, el auto-valor, la dignidad humana y el potencial humano, está "llegando a más no-cristianos que cualquier otro líder religioso en Norteamérica."[15]

Me refiero a los esfuerzos evangelísticos de Schaeffer y Schuller porque –aparte de sus deficiencias– sus descubrimientos y visiones tienen gran significación para la comunicación del evangelio a los pobres. Hoy, los grandes filósofos y los medios de comunicación han convencido a todo el mundo, desde los intelectuales europeos hasta los cantantes de rock americanos, que los seres humanos son animales o máquinas obsoletas. Las ideologías de los grandes imperios han buscado inculcar precisamente ese bajo concepto en las mentes de sus colonias y obreros comunes por milenios. El grado de sus éxitos en esta tarea es el secreto de su dominación continua. Una de las palabras hebreas para opresión significa literalmente "tratar como un animal."[16] Pero un animal no puede pecar; tampoco una computadora. Los efectos deshumanizantes de los imperios opresivos y de las oligarquías que los apoyan son mucho más graves en las sociedades tecnológicas industrializadas modernas que cualquier cosa sufrida en el Mundo Antiguo. Los animales de carga y las computadoras todavía tienen el gran valor de ser útiles. En contraste, a los adultos sin empleo y los niños sin escuela abandonados entre los tugurios y los botaderos de basura se les dice en efecto: "Vales menos que un perro guardián o un animal de carga –ciertamente eres menos listo que una computadora; eres más bajo que un animal, más bajo que una máquina; eres un inútil, tan descartable como los vasos de plástico que revuelves –eres basura, desecho y escoria de la sociedad." En un contexto como este los evangelistas cristianos *no deben* pasar por alto la enseñanza bíblica sobre la creación: el hecho de que somos creados a la imagen de Dios y para su *gloria* provee el complemento necesario y la presuposición imprescindible para la enseñanza sobre el pecado.

A los barrios bajos del Tercer Mundo, donde sobreviven seres humanos privados de todo sentido de valor y dignidad, los grupos marxistas llegan con un mensaje electrizante: a ustedes quienes los capitalistas opresores tratan como animales y ven como basura y escoria –ustedes pueden llegar a ser la ola del futuro, los hacedores de la historia, los que establecen una nueva sociedad sin clases, con liberación y justicia para todos. No obstante, como insistía Schaeffer, la enseñanza bíblica sobre nuestra creación a la imagen de Dios, para su gloria, dignifica la naturaleza humana infinitamente más que cualquier punto de vista concebible, sea este existencialista o marxista.

Desde 1968 los teólogos latinoamericanos han buscado quitarles la iniciativa a los marxistas y empezar, como lo hizo Jesús, con una audaz proclamación liberadora a los oprimidos, acompañada de una fuerte denuncia contra la opresión. Indudablemente algunos teólogos, sacerdotes y pastores latinoamericanos pueden ser culpados de vivir exclusivamente de los pecados de los opresores y de no siempre clarificar que "todos han pecado" –de que, dada la oportunidad, todos tendemos a oprimir, dominar y tratar injustamente a cualquiera que es débil de alguna manera. Pero antes de denunciar herejías latinoamericanas, pongamos nuestras computadoras a trabajar: tabulen y analicen los pecados específicos mencionados en el evangelismo tradicional. ¿Por qué son casi siempre los errores comunes de los pobres los que denunciamos y casi nunca los pecados característicos de sus opresores?[17]

---

15. Kenneth S. Kantzer con Paul W. Fromer, "A Theologian Looks at Schuller", *Christianity Today*, Aug. 10, 1984, p. 23.

16. Hanks, *op. cit.*, op. 28-30 (sobre *nagas*).

17. José Pereira de Souza, "Los Efectos de la Cruzada de Costa Rica 1972 sobre las iglesias evangélicas de San José," tesis de Licenciatura, Seminario Bíblico Latinoamericano, 1973.

La conclusión universal de Pablo de que "todos han pecado" (Rom. 3:23) viene después de seis citas bíblicas del Antiguo Testamento que denuncian muy específicamente la violencia institucionalizada y las mentiras de los opresores (Rom. 3: 10-18). El apóstol también tuvo el cuidado de prologar su exposición del pecado humano con una enseñanza clara acerca de la creación (Rom. 1:20-23) y ligarla a la vasta dignidad de nuestro llamado humano a vivir para la "gloria de Dios." La proclamación del evangelio a los pobres se fundamenta no solamente en la verdad universal "todos han pecado" sino también en la denuncia profética particular de los pecados de los opresores contra los pobres.

3. Cristología: la resurrección del siervo de Dios, pobre y oprimido

Fundamental y totalmente central en la proclamación de las buenas nuevas al pobre está una cristología radicalmente bíblica. Pablo puede resumir su evangelio global en rígidos términos económicos:

> Pues conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo,
> el cual, siendo rico,
> Por vosotros *se hizo pobre*,
> a fin de que *os enriqueciérais* con su pobreza (2 Cor. 8:9)[18]

Para Pablo la encarnación de la segunda persona de la Trinidad involucra una teología de la revolución, tal como María también lo presentía (Lc. 1:52-53). El nivel socio-económico de Jesús y sus padres amerita más atención de los escritores de los evangelios que el hecho médico técnico de la virginidad de María. La pobreza de Jesús y su estilo de vida simple han atraído la atención de muchos eruditos en años recientes.[19] Los teólogos latinoamericanos han acentuado no solo la humanidad y la pobreza de Jesús, sino también la dimensión política conflictiva de su ministerio.[20] Ya en 1891 en su trabajo sobre *Christianity and the Class Struggle*, Abraham Kuyper reconocía que Jesús, "al igual que los profetas antes de él y los apóstoles después de él, invariablemente tomó partido contra el opresor y a favor del oprimido."[21]

Precisamente lo que los púlpitos de las clases alta y media encuentran embarazoso (y por tanto se apresuran a espiritualizarlo o a racionalizarlo superficialmente) es un descubrimiento emocionante para los pobres en las comunidades cristianas de base en América Latina.[22] Los católicos tradicionales, los evangélicos fundamentalistas y conservadores se saltan del dogma del nacimiento virginal al dogma de la propiciación substitucionaria penal. Así logran escabullir las implicaciones de la vida encarnada de Jesús: un discipulado costoso

---

18. "Ninguno fue más rico que El; ninguno llegó a ser tan pobre como El." Philip E. Hughes, *Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 299. C. K. Barrett se refiere a "la absoluta pobreza desnuda de la crucifixión" en *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (London: Adam and Charles Black, 1973), p. 223.

19. Ronald J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1977) pp. 95-98; Sider, ed., *Living More Simply* (Downers Grove: Inter Varsity, 1980); *Life Style in the 80's* (Philadelphia: Westminster, 1982).

20. Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina* (México: CRT, 1976), véase una reseña crítica mía en *Opresión, pobreza y liberación*, pp. 123-127.

21. Citada por Harvey Conn, "Win in the City: the Privatization Myth," *Occasional essays* XII (June, 1984), p. 48.

22. Ernesto Cardenal, *El evangelio en Solentiname* (San José, DEI, 1979). Véase además la literatura en las comunidades de base cristianas bajo nota 56.

y una posición política conflictiva al lado de los oprimidos y pobres.

En otra parte he mostrado que el llamado "Siervo Sufriente" de Isaías 53 es de hecho el "Siervo Oprimido"; cuatro palabras hebreas para opresión son usadas seis veces en este capítulo.[23] Particularmente las circunstancias que conducen a la crucifixión y la caracterizan en sí fueron manifestaciones de opresión –terribles abusos de la autoridad y el poder eclesiástico y político. La crucifixión fue en sí misma un acto de violencia institucionalizada. Jesús fue víctima del mismo tipo de violencia que cada año condena a millones de personas en el Tercer Mundo a la muerte: injusticia carnívora disfrazada de una supuesta "legalidad" política, y legitimada por la idolatría y la hipocresía religiosa (Mat. 23). Así en el día de Pentecostés Pedro señala con el dedo a esos que han crucificado a Jesús y declara:

> A este . . . lo matasteis; crucificándolo por mano de los inicuos (Hechos 2:23).

Aquí estaba un acto de denuncia poderoso, profético y político contra la opresión, la injusticia y la violencia institucionalizada.

Los evangélicos y católicos han insistido correctamente que la cruz de Cristo cumplió un papel penal y propiciatorio, como lo atestiguan las Escrituras abundantemente.[24] Sin embargo, hacemos bien en notar que la primera afirmación bíblica acerca de la ira de Dios pone en claro que lo que más provoca la ira de Dios es la opresión del pobre y oprimido (Ex. 22:21-24).[25] El Siervo Oprimido de Dios sufrió la violencia institucionalizada de la crucifixión. No obstante, a diferencia de los militaristas conformistas de los imperios opresivos modernos –capitalista y comunista por igual– Jesús fue verdaderamente un revolucionario: el Siervo de Dios "no hizo violencia" (Is. 53:9). El no respondió con la misma moneda, sino que rompió el ciclo mortal de la violencia, "haciendo la paz por la sangre de su cruz" (Col. 1:20).[26]

La resurrección corporal de Jesús representa la vindicación divina decisiva de su praxis de la no violencia y todo lo que él enseñó y sufrió. Al igual que las circunstancias socio-económicas de la encarnación, la resurrección de Jesús enfáticamente revela la opción preferencial de Dios por los pobres y oprimidos – sobre todo cuando ellos sufren el martirio a través de la violencia institucionalizada. Contra el "último enemigo," la muerte misma. Dios desata su omnipotencia en la historia al lado de su Siervo Oprimido. La tumba de Jesús está vacía, sus discípulos sorprendidos, sus atormentadores y opresores enmudecidos y aterrorizados. El mensaje Pascual, entonces, no es una tarjeta inocua con cinta perfumada y flores amarillas vendida a la sociedad de consumo. La Pascua es conflictiva, parcial, estremecedora (Mt. 28:2), buenas nuevas para los pobres.[27]

---

23. Hanks, *op. cit.*, pp. 87-140.

24. *Ibid.*; también secciones de mi tesis doctoral sobre propiciación e ira, "The Theology of Divine Anger in the Psalms of Lament," Concordia Seminary, St. Louis, 1972, pp. 1-24, 483-586.

25. Hanks, *op. cit.*, p. 37.

26. *Ibid.*, pp. 129-133; Pons, *op. cit.*, 27-52; Kim., *op. cit.*, pp. 22-27, 45-46, 178-184; G. Johannes Botterwerck y Helmer Ringren, ed., *Theological Dictionary of the Old Testament IV*, 478-487.

27. José P. Miranda señala el fracaso de la dialéctica de Marx al no tener nada que ofrecer como contrapunto a nuestro último enemigo: "Cuando Marx se desentiende del problema de la muerte y por lo tanto ni siquiera entrevé la posibilidad de la resurrección, hay que reprocharle no precisamente por falta de fe en Dios como por insuficiencia dialéctica". *Marx y la Biblia: una crítica de la filosofía de la opresión* (Salamanca: Sígueme, 1972), p. 317. Cp. Sobrino, *op. cit.*, pp. 201-233; 321-236.

El siguiente paso decisivo en el proyecto revolucionario del establecimiento del Reino de Dios es la ascensión. Sentado a la derecha del trono de Dios, Jesús es el Señor de la historia. el único que es digno de abrir los sellos en la medida que los eventos conflictivos de la tierra se dirigen hacia su término final (Ap. 5). Los marxistas, divididos y desanimados, luchan y agonizan hoy por definir e implementar su "proyecto histórico." Las buenas nuevas a los pobres son que el Cordero que fue inmolado está en el trono como Señor de la historia. Su "proyecto histórico" original es todavía el mejor: "El Reino al Revés,"[28] la revolución de Dios. Fuera de este Reino las ideologías capitalista y comunista son desesperadamente conformistas. Los imperios opresivos que las personifican y propagan hacen bien en temblar ante la "revolución original."[29]

4. El arrepentimiento auténtico y la mano vacía de la fe

Fundamental a la proclamación de las buenas nuevas de Jesús a los pobres está el llamado a un arrepentimiento radical que se exprese a sí mismo en términos de un traspaso de riqueza de las manos sobrecargadas del rico a las manos vacías del pobre. de las manos de los opresores a las manos de los oprimidos.[30] Juan el Bautista lo expresó con una simplicidad clásica:

> El que tenga dos túnicas reparta con el que no tiene ninguna; y el que tenga alimentos, que haga igual (Lc. 3:11).

No importa lo que el afluente pueda pensar de la demanda –obviamente son buenas nuevas para los pobres. "El capital" –la acumulación de riqueza no compartida– es evidencia primaria del pecado y clama por el arrepentimiento. Cuando el arrepentimiento no se produce el evangelista proclamó el juicio inminente de Dios contra la deslumbrante injusticia de los opulentos opresores. La exégesis tradicional comúnmente falla, al no reconocer por qué el juicio de Dios es también una parte esencial de las buenas nuevas a los pobres. Sin embargo, en las Escrituras la ira de Dios, que culmina en su juicio contra los afluentes opresores, es una dimensión fundamental de las buenas nuevas a los pobres.[31]

El llamado al arrepentimiento radical es especialmente difícil y costoso para los opresores opulentos. La declaración de que la salvación es únicamente por la gracia y la fe constituye una buena nueva particularmente para los pobres. La clásica invitación de Isaías a los exiliados y posibles emigrantes en Babilonia ejemplifica bien esta verdad:

> Oh, todos los sedientos, id por agua
> y los que no tenéis plata, venid, comprad y comed sin plata,
> y sin pagar, vino y leche (55:1).

---

28. Donald B. Kraybill, *The Upside-Down Kingdom* (Scottdale, Pa: Herald Press, 1978); cp. Jacques Ellul, *Changer de Révolution* (Paris, Seuil, 1982).

29. John H. Yoder, *The Original Revolution: Essays in Christian Pacifism* (Scottdale, Pa: Herald Press, 1971); Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (Maryknoll: Orbis, 1979), p. 593. También, véase nota 40.

30. Pilgrim, *op. cit.*, pp. 129-134; Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 694 (sobre Zaqueo, Lc. 19:1-10).

31. Lucas 3:18 (cp. 10-17!); Rom. 2:16 (cp. 1-15!); Ap. 14:6 (cp. v. 7!). Los comentaristas del primer mundo con frecuencia tienen dificultad en ver en qué sentido son "buenas" las nuevas en tales textos; así Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977, pp. 272s; pero cp. Marshall, pp. 61, 149 y Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 56-57.

Esos cuyas manos están vacías hallan que la simple invitación a extender la mano vacía de la fe es la más apropiada para su condición. La salvación es solo por fe –esa área, como la señala Santiago, es donde se puede decir que los pobres tienen la ventaja (2:5). Y esto, también, es parte de las buenas nuevas a los pobres.[32]

5. Justicia liberadora y justificación forense

En 1513 en la Universidad de Wittenberg, un profesor alemán de Antiguo Testamento llamado Martín Lutero estaba preparando sus clases para un curso sobre los Salmos que duraría tres años. F. F. Bruce nos recuerda cómo Lutero se impresionó con la oración del Salmo 31:1, "por tu *justicia, líbrame*."[33] La teología medieval había hecho hincapié en lo penal, la dimensión distributiva de la justicia, pero trabajando sin referirse al paradigma del Exodo, no había logrado reconocer la dimensión liberadora de la justicia. Con esta visión lingüística de la justicia liberadora de Dios y de la fe como una confianza personal en Dios, visión que adquirió en su estudio de los Salmos, Lutero se volvió a la exposición de Romanos, y la Reforma explotó en Europa.

Lo que Lutero descubrió en los Salmos acerca de la justicia liberadora de Dios, los teólogos latinoamericanos, penetrando detrás de los Salmos hasta llegar al paradigma del Exodo, han podido desarrollar más ampliamente. El Exodo nos capacita para entender por qué en el conflicto perenne entre opresores y oprimidos, la justicia *distributiva* de Dios es justicia *liberadora* para los oprimidos, quienes están sufriendo la injusticia, pero justicia *penal* para opresores como Faraón, quien rehusa arrepentirse.[34]

Dada esta visión socio-lingüística fundamental, podemos empezar a apreciar el carácter revolucionario de la carta de Pablo a los Romanos, donde el tema fundamental es la *justicia liberadora* de Dios, siendo la justificación forense su expresión inicial decisiva.

Una relectura latinoamericana de Romanos 1:16-18 dice así:

> No estoy avergonzado en lo más mínimo de nuestro mensaje cristiano de las Buenas Nuevas para los pobres –más bien estoy orgulloso de él. Lejos de ser un opio religioso del pueblo más bien constituye la dinamita revolucionaria de Dios e irrumpe en el escenario de la historia humana, desbaratando todo lo que oprime en su creación. Este evangelio trae una sanidad sustancial y una liberación integral a todos aquellos que integran el mensaje en sus vidas, sean legalistas religiosos o humanistas seculares. En estas Buenas Nuevas para los pobres la justicia liberadora de Dios para todos los oprimidos detona repetidamente en la historia humana, destruyendo imperios e instituciones como también a los individuos que endurecen sus corazones en contra del proyecto histórico del Dios que propone la liberación cósmica. Nuestro mensaje revolucionario, por supuesto, es una cosa que los opresores opulentos no están ansiosos de seguir. Más bien, lo buscan especialmente los oprimidos y los pobres y todos aquellos

32. Como es señalado por G. C. Berkouwer, "Calvino adecuadamente compara la fe a una vasija vacía (Institutes III; XI:7), *Faith and Justification* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954; véase Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* (New York: Harper & Row, 1978), I, pp. 223-253; Peter Davids, *Commentary on James* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 110-112; James Adamson, *The Epistle of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 108-110.

33. F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter: Paternoster, 1977), pp. 470f.

34. Tomás Hanks, "The Kingdom of the Poor: Perspectives from Psalm 72," *Occasional Essays* X:1 (June, 1983), especialmente pp. 67-83.

que como ellos permanecen con las manos vacías, extendidas por fe –y que entusiastamente pasan las Buenas Nuevas transformadoras a otros de condición similar y actitud parecida. La justa indignación de Dios es claramente revelada desde el cielo contra toda violencia institucionalizada ['asébeian] y opresión ['adikían], porque, debido a su celo de oprimir, la gente se va al extremo de hacer de la verdad misma "un desaparecido."[35]

El tema y la estructura de Romanos ponen de manifiesto que la obra propiciatoria y redentora junto con la justificación forense (3:21-26) representan actos divinos decisivos de justicia liberadora. De estas profundas fuentes fluyen todas las otras facetas de esa "libertad del hombre cristiano", la cual Pablo y Lutero celebran:[36]

Romanos 5: Libertad de la ira escatológica de Dios y sus manifestaciones históricas.

Romanos 6: Libertad de la tendencia inherente a oprimir.

Romanos 7: Libertad de la amenaza y condenación de la ley.

Romanos 8: Liberación cósmica de la futilidad y la muerte.

Romanos 9-11: El alcance universal del proyecto histórico de liberación, que comprende a judíos y gentiles.

Romanos 12-13: Subordinación revolucionaria bajo la dominación imperial.

Romanos 14-15:13: Praxis liberadora, tanto para el fuerte como para el débil dentro de las comunidades cristianas de base.

Romanos 15:14-33: El proyecto personal de Pablo para esparcir la revolución por todo el imperio romano.

Romanos 16: Saludos a cinco "iglesias-casa" subversivas que surgían en las barbas del emperador Nerón.

Así Pablo hace explícito en la estructura de Romanos que la justificación forense es el gran cimiento sobre el cual se construyen todas las otras dimensiones de la justicia liberadora de Dios y la libertad cristiana (5:1-2 ff.). Ernest Käsemann ha señalado que en Romanos 2:1-16 Pablo expone el tema apocalíptico del juicio final, en donde Dios manifiesta su máxima justicia distributiva, antes de desarrollar el tema de la justificación de los malvados (4:5), que constituye la anticipación dialéctica y paradójica de ese juicio final.[37]

¿Por qué, entonces, es fundamental la justificación forense en la evangelización de los

---

35. Para la base lingüística de la *relectura* de Rom. 1:18 (violencia . . . opresión), que depende de la traducción de la LXX de los términos hebreos para violencia y opresión, véase mi reseña de Jacques Pons, *L'Oppression dans L'Ancien Testament*, en *Occasional Essays* X:1(June, 1983), especialmente pp. 103-105.

36. Martín Lutero, "Treatise on the Liberty of a Christian Man", (1520) en *Three Treatises* (Philadelphia: Muhlenberg, 1943). En relación a la estructura de Romanos, el comentario de Anders Nygren es útil como un punto de partida.

37. Käsemann, *Romans*, pp. 56-57.

pobres? Primero, porque el pobre y el oprimido, al igual que todos los otros descendientes de Adán, son pecadores, culpables ante Dios, y por tanto necesitan la justificación forense tal como clásicamente la expone Pablo en Gálatas y Romanos, y Lutero y Calvino en la Reforma. Históricamente los pobres y oprimidos en Israel procuraban recibir justicia "en la puerta" de sus comunidades. No obstante, como en cualquier cultura moderna, con frecuencia ocurría lo contrario. Los opresores adinerados podían sobornar a jueces y testigos, pagar abogados sofisticados e intimidar con violencia a los pobres. La doctrina bíblica de la justificación forense es una buena nueva especialmente para el pobre, porque da testimonio de un Juez Supremo insobornable, un defensor superlativo que no necesita ser contratado —y que aun paga por nosotros la enorme deuda que consta en nuestra contra.

Lo que a menudo se nos olvida a los evangélicos es que la justificación por la fe sola no constituye un apoyo conservador para el statu quo: es una teología radical, revolucionaria. Tal como lo señala F. F. Bruce, históricamente esta doctrina ha revolucionado y democratizado las estructuras eclesiásticas y políticas de Europa, impulsando así el colapso de la jerarquía feudal, el derrocamiento de la monarquía, el rechazo de la ideología del derecho divino de los reyes, etc. Bruce concluye:

> El hombre que ha tenido tales tratos personales con Dios, y que ha sido levantado por el poder y la gracia del Omnipotente, nunca podrá ser esclavizado en espíritu a cualquier otro hombre. La doctrina de la justificación por la fe sostiene y enmarca las formas que la democracia ha tomado en las naciones más profundamente influenciadas por la Reforma: es un bastión de la verdadera libertad. Lutero fue acusado de "incitar a la revolución al poner en la mente de los pequeños su dignidad prodigiosa ante Dios." ¿Cómo podía negar la acusación? El evangelio, tal como lo había aprendido de Pablo, hace precisamente eso.[38]

Debemos agregar que así como los siglos XVI, XVII y XVIII vieron iniciarse el proceso de democratización de las estructuras eclesiásticas y políticas, los siglos XIX y XX también han visto la continuación de este proceso conflictivo pero esta vez centrado más en la democratización de las estructuras económicas (por ejemplo: el socialismo, el marxismo, el comunismo y, en los Estados Unidos los programas de reorganización socio-económica que llevan nombres como New Deal, Fair Deal, etc.).

También debemos apreciar y desarrollar las profundas implicaciones antropológicas y psicológicas de nuestra proclamación de la justificación por la fe en los contextos de opresión y pobreza. Un número creciente de líderes marxistas y trabajadores sociales liberales o humanistas están llegando a la conclusión de que los efectos más devastadores e *irreparables* de la pobreza no son las privaciones físicas externas, aunque éstas son terribles. El problema más insuperable de los pobres es que continuamente se les somete a la afrenta, la humillación y los insultos —un trato que tritura todo su sentido de dignidad, auto-estima y auto-valor, y que elimina sistemáticamente toda base para una esperanza de que las cosas cambien.

El estudio antropológico reciente de Bruce J. Malina sobre "honor and shame" (honor y deshonra) como valores centrales del mundo bíblico antiguo provee una intuición

---

38. F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Tyndale, 1963), pp. 39-40.

fundamental para la proclamación a los pobres de la justificación por la fe.[39] Al relacionar la presentación de Malina con las enseñanzas de Pablo en Romanos, podemos ver que para Pablo la justificación forense de los malvados involucra también una vindicación social en el plano humano. Käsemann ha señalado la importancia de Romanos 3:4, que él llama un "pasaje clave para toda la doctrina paulina de la justificación."[40] Aquí el Apóstol cita el Salmo 51:6 (LXX):

> Para que seas justificado –hallado justo– en tus palabras y prevalezcas en tu juicio.

La justificación forense divina se da en un contexto social conflictivo y lleva consigo la implicación de una vindicación social. Esta dimensión de la vindicación social Pablo la hace aún más explícita en Romanos 5:1-11 en donde repite tres veces "nos gloriamos" (5:2, 3, 11) –el mismo verbo antes usado para describir una vanagloria *impropia* de obras humanas (3:27; 4:2). En Romanos 5:5 el Apóstol agrega que la esperanza cristiana *no avergüenza*.

Para apreciar de lleno el significado de tales textos para el pobre y el oprimido, debemos recordar pasajes como el Canto de Ana (1 Sam. 2:1-10) y el Magnificat de María (Lc. 1:46-55). Aquí las mujeres oprimidas y humilladas se exaltan en su vindicación social ante la presencia de sus opresores y detractores. "La justicia en la puerta" de la sociedad hebrea indudablemente proveyó un sinnúmero de experiencias de vindicación social. La experiencia decisiva de la justificación forense no solamente lleva consigo la paz con Dios, la reconciliación y adopción como sus hijos (Rom. 5:1, 10-11; 8:14-17) –la justificación también implica vindicación social de los despreciados, los humillados, los rechazados. Cuando reconocemos lo que la justificación y el acompañante sentido de vindicación social puede significar para el pobre, podemos quizás empezar a comprender por qué la predicación inicial de Lutero fue pronto seguida de la Revuelta de los Campesinos. A los evangélicos nos gusta recordar cómo la epístola de Pablo a los Romanos ha motivado cuatro grandes revoluciones teológicas en la iglesia: las de Agustín, Lutero, Wesley y Barth.[41] Una quinta revolución para los pobres y oprimidos del Tercer Mundo espera el descubrimiento y la proclamación de todas las implicaciones de las enseñanzas de Pablo sobre la justicia forense como la expresión primera y decisiva de la justificación liberadora de Dios.[42]

---

39. Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from cultural anthropology* (Atlanta: John Knox, 1981), pp. 1-24. Véase además el énfasis antropológico en Peter Worsley, *The Three Worlds: Culture and World Development* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1984), pp. 41-44, 332-344. La importancia del trabajo de Worsley es señalada por Christopher Hill en su reseña, "Keeping One Half the World Poor," *The Manchester Guardian* (Overseas weekly edition), May 6, 1984, p. 23.

40. Käsemann, *Romans*, p. 81.

41. Bruce, *Romans*, pp. 58-60; *Paul*, pp. 469-474. Donald Grey Barnhouse estableció un punto similar en sus sermones expositivos sobre Romanos, pero omitió mencionar a Barth. ¡Qué diferente habría sido la historia de la iglesia si Febe hubiera fracasado en su tarea de entregar la carta de Pablo!

42. Realizaciones anteriores prometedoras, como el trabajo de Hans Küng sobre la justificación en la teología de Barth, Vaticano II, y un aumento masivo en la distribución y la lectura de la Biblia en América Latina, incrementada por las comunidades de base y los movimientos carismáticos, todavía tienen que llevar todo su fruto en el desarrollo y la aplicación de la justificación forense. Un creciente número de teólogos latinoamericanos –protestantes y católicos– preven un significante desarrollo teológico en esta área.

6. Regeneración (el nuevo nacimiento, bautismo del Espíritu Santo): poder para los desposeídos de poder

Fundamental a la proclamación de las buenas nuevas a los pobres está la obra regeneradora del Espíritu Santo. Hace décadas los teólogos bíblicos empezaron a recalcar que "Espíritu" en la teología bíblica no es un equivalente del concepto negativo de lo no-material que se halla en la filosofía griega. Mejor dicho, en la teología bíblica el Espíritu de Dios representa algo positivo: poder divino –"recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros" (Hch. 1:8).

Como hemos visto en nuestro análisis de la opresión, las Escrituras muestran que la vida humana es conflictiva: la sociedad consiste de una jerarquía de múltples estratos, inclinados a la opresión. Por lo tanto los elementos más débiles, dominados, luchan continuamente por la liberación. La profecía de Joel, citada por Pedro en su sermón de Pentecostés, muestra que Dios no ha dado su Espíritu para reforzar los privilegios y poderes de los opresores. Al contrario, Dios pone el poder de su Espíritu al lado del débil y oprimido para producir una democratización del poder en la vida humana y en la sociedad:

> Derramaré mi Espíritu [poder divino] sobre toda carne [la humanidad en sus debilidades]:
>
> y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas [marcando el final de la dominación masculina];
>
> vuestros jóvenes verán visiones, y vuestros ancianos soñarán sueños [la brecha generacional cerrada; el fin de la dominación de los ancianos y sus tradiciones];
>
> Y sobre mis siervos y mis siervas derramaré mi Espíritu, y profetizarán [liberación de la dominación socio-económica, en tanto que los pobres llegan a ser hacedores de la historia].

Esta enseñanza bíblica sobre la obra democratizante y revolucionaria del Espíritu de Dios ha sufrido miles de distorsiones en la historia de la iglesia. Las jerarquías políticas y eclesiásticas se han apropiado de ella para justificar la más cruel opresión y persecución religiosa. Los militaristas cristianos de todas las ideologías la han subvertido para justificar la matanza de millones de personas en la guerra –a pesar de la reprensión y promesa de Zacarías:

> No por la fuerza militar ni el poder,
> sino por mi Espíritu, dice el Libertador soberano (Zac. 4:6)

Jacques Ellul ha indicado cómo los tres grandes imperios opresivos del mundo de hoy (la U.R.S.S., los EE.UU. y la China) se caracterizan por tendencias comunes y similitudes en sus ideologías fundamentales:

a. una búsqueda servil y acrítica de toda innovación tecnológica y dominación;
b. un crecimiento sin precedentes del poder estatal, con una ideologización común de poder militar;

---

43. Walther Eichrodt, *The Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1961), I, p. 215. Pocos términos en la historia de la filosofía y la teología son tan ampliamente usados en tantos sentidos con tan poca atención a una cuidadosa definición.

c. el uso inescrupuloso de la violencia, con propaganda integrativa para enmascarar sus atrocidades.[44]

Para proteger al pobre y al oprimido y liberarlo de la dominación de los grandes imperios a lo largo de la historia, para promover la plenitud de la vida frente a las arremetidas de los poderes de la muerte, Dios pone su arma secreta en las manos de los pobres y oprimidos –el poder de su Espíritu Santo, comunicado a través de su Palabra y los sacramentos. Así que fundamental a la proclamación del evangelio a los débiles, los indefensos y los pobres, está la promesa de Dios (Hch. 1:8):

"Recibiréis poder cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo"

poder para amar (Rom. 5:6) a los hermanos y crear una auténtica comunidad humana;

poder para amar aun a los enemigos que os oprimen y persiguen (Rom. 12:14-21);

poder para ser testigos y sufrir el martirio, y para enrolar aun a vuestros perseguidores en las filas de los apóstoles (Hch. 7:9).

7. Salvación y liberación integral

Fundamental a las buenas nuevas para los pobres y oprimidos está la proclamación de la salvación plena en toda la amplitud y profundidad de la enseñanza bíblica. C. I. Scoffield, en sus apuntes sobre Romanos 1:16 escribió que "las palabras hebreas y griegas para "salvación" encierran las ideas de *liberación*, seguridad, preservación, *sanidad* y firmeza: "salvación" es la gran palabra inclusiva del evangelio . . ." Esta amplitud del concepto bíblico es fácilmente confirmada en textos tales como la profecía de Zacarías en Lucas 1:67-79, y en el Magnificat de María (Lc. 1:46-55). Zacarías habla de ser "*salvado* de las manos de nuestros *enemigos*, y del poder de los que nos odian" (Lc. 1:71). A pesar de la obvia amplitud del concepto de la salvación en el Nuevo Testamento indicado por el empleo de la palabra griega y resumido en los apuntes de Scoffield, la teología evangélica popular tiende a restringir la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la salvación para que signifique solamente la justificación, el perdón, la regeneración espiritual. John Stott nos ha dado una defensa bien argumentada de esta acostumbrada interpretación restringida de la salvación.[45] Sin embargo, como lo he argumentado en otra parte, bien puede ser que la aguda distinción que hace Stott entre la liberación política secular y la salvación espiritual se apoya más bien en la platonización de los datos lingüísticos del Nuevo Testamento en vez de en la exégesis histórico-gramatical.[46] Un acercamiento *histórico* apropiado tiene que comenzar con la

44. Estos rasgos se dan repetidamente a través de los 40 libros y más de 600 artículos de Jacques Ellul: véase por ejemplo, *El Siglo XX y la técnica* (México: Labor, 1960), p. 254-260; *The Technological System* (New York: Continuum, 1980), pp. 55-57, pp. 134f.; *Propaganda* (New York: Vintage, 1965), pp. 74-75, 250-270; *The Betrayal of the West* (New York: Seabury, 1975), pp. 134, 193-200. Para detalles, Joyce Main Hanks, *Jacques Ellul, A Comprehensive Bibliography* (Greenwich, Conn.: JAI Press, 1984), con referencias en el índice de temas a técnica (pp. 134f., 275f.), propaganda, (pp. 131f., 274); estado (p. 277); violencia (pp. 136, 251); totalitarismo (pp. 135f., 280); U.S.A. (p. 281); U.R.S.S. (p. 277); guerra (pp. 136, 282f.).

45. John R. W. Stott, *La misión cristiana hoy* (Bs. As.: Certeza, 1977), pp. 109-144. Véase además Robert Saucy, "Dispensationalism and the Salvation of the Kingdom," *Theological Students Fellowship Bulletin* May-June, 1984, pp. 6-7.

46. Hanks, *Opresión, pobreza y liberación*, p. 80, nota 3.

comprensión antiguotestamentaria de las bendiciones *múltiples* del pacto abrahámico de la gracia, y trazar la continuación de éstas en el Nuevo Testamento.

Hermenéuticamente, podemos señalar que Calvino, insistiendo en la continuidad fundamental del Antiguo y Nuevo Testamentos, vio que era necesario acentuar que el Antiguo siempre contuvo una dimensión *no material*, vertical, que incluye la justificación y el perdón.[47] Los teólogos latinoamericanos, confrontados con siglos de interpretación platonizante de textos bíblicos claves, han subrayado que la oferta de salvación en el Nuevo Testamento contiene una dimensión *material*, que incluye la salvación del poder de los enemigos, la liberación de la opresión.[48]

Dentro del Antiguo Testamento mismo vemos una profundización progresiva de la enseñanza sobre la justificación y el perdón, especialmente después del Exilio, y en la proclamación por Jeremías del nuevo pacto (Jer. 31:31-34; Salmo 130:8). Similarmente en el Nuevo Testamento, Jesús empieza por prometer *"liberación"* a los oprimidos (Lc. 4:18-19), pero usa la misma palabra (*afesis*) en la gran comisión con referencia al *perdón* de pecados (Lc. 24:47). El evangelio de Pablo empieza con el amplio concepto de justicia liberadora (Rom. 1:16-17) pero pronto se enfoca en nuestra necesidad más profunda: la justificación forense de los impíos. En otra parte he mostrado en detalle cómo Isaías 53 presenta la salvación en tres dimensiones: como justificación forense basada en la substitución penal (la perspectiva evangélica); como sanidad física (la perspectiva pentecostal); y como liberación de la opresión socio-política (la perspectiva latinoamericana).[49] La interpretación juanina de la salvación en términos de vida abundante (10:10) confirma la conclusión de que la "salvación" no debe ser reducida a la dimensión no material, interpersonal, aun en Pablo.[50]

No obstante, al proclamar las buenas nuevas de la salvación plena a los pobres y oprimidos, la teología bíblica requiere que procedamos con conciencia histórica y sensibilidad pastoral. La teología pentecostal popular de la "prosperidad" carece del balance bíblico y destruye la dialéctica histórica de la enseñanza bíblica en esta área. Aun en Deuteronomio, mientras la obediencia trae prosperidad, la afluencia produce apostasía y juicio.[51] En contextos históricos posteriores, la obediencia y la fidelidad con frecuencia aumentan la opresión y persecución (Salmo 44: cp. Job). De manera paralela en el Nuevo Testamento, mientras las promesas del Pacto de Abraham continúan en toda su amplitud,[52] la fidelidad puede resultar más bien en persecución y pérdida de los bienes (Heb. 10:32-39); por lo tanto los que son justificados, pero desposeídos de sus bienes terrenales, aprenden a regocijarse aun en su experiencia de opresión y persecución (Rom. 5:3; 8:31-39). Tales textos

---

47. *Institutions of the Christian Religion*, Libro III: X-XI.

48. Mortimer Arias, *Salvación es Liberación* (BA: Aurora, 1973); Gabriel Fackre, *The Christian Story* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 190-194.

49. Hanks, *Opresión, pobreza, liberación*, pp. 87-122.

50. Elsa Tamez, *La hora de la vida* (San José: DEI, 1978), pp. 13-40.

51. Dt. 8; 32:13-18.

52. Rom. 5:1-11; 2 Cor. 8-9; sobre Mc. 10:29-31, véase William Lane, *Commentary on the Gospel of Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 370-373; Fernando Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark* (Maryknoll: Orbis, 1981), pp. 173f.; "Vagabond Radicalism in Early Christianity" en Willy Schotroff y Wolfgang Stegemann, eds., *God of the Lowly* (Maryknoll: Orbis, 1984), pp. 157-160.

nos recuerdan que no debemos restringir la "salvación plena" a lo puramente vertical y no material; pero tampoco podemos permitir que filosofías materialistas, seculares o marxistas dicten a la iglesia una agenda de "solo pan" ni usurpen el énfasis bíblico en el hecho de que Jesús vino a salvarnos de nuestros pecados (Mt. 1:21).[53]

8. Las comunidades cristianas de base y las iglesias-casa versus el imperio y la jerarquía sacerdotal

Una dimensión trágica del sufrimiento de los pobres se expresa en forma conmovedora en Proverbios:

> Incluso a su vecino es odioso el pobre . . .
>
> Los hermanos del pobre le odian todos,
> cuánto más se alejarán de él los amigos! . . . (14:20; 19:7).

Debido a esta alienación social devastadora, un aspecto fundamental de las buenas nuevas para los pobres es el propósito de Jesús que clásicamente se expresa en las promesas contenidas en el evangelio de Mateo:

> Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre,
> allí estoy yo en medio de ellos (18:20).
>
> Multiplicaré y edificaré mis iglesias-casa y comunidades de base, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ellas (Mt. 16:18).

La enseñanza radical del Nuevo Testamento sobre la comunidad cristiana auténtica, encarnada en las comunidades de base y las iglesías-casa carismáticas, forma parte de las buenas nuevas a los pobres. Lucas describe el gran banquete del cual los pobres no son excluidos y evitados sino más bien afanosamente buscados e instados a asistir. (Lc. 14:12-24).

Este hilo del evangelio es buenas nuevas a todos los pobres y oprimidos en su alienación social. Jesús ofrece su amistad personal, y también la solidaridad social de las nuevas comunidades que se reúnen en su nombre. Jesús promete su presencia y la plenitud de su solidaridad pesonal a los grupos de dos o tres que ni aún están a la altura de las normas mínimas para formar una sinagoga judía. Así nos recuerda que la auténtica comunidad cristiana comúnmente está en conflicto con las jerarquías autoritarias tradicionales, que buscan legitimar y promover los privilegios e intereses de las clases e imperios dominantes.

Irónicamente, la eclesiología radical del evangelio de Mateo provee también los textos que han sido aprovechados para legitimar la jerarquía de la iglesia tradicional en Latinoamérica (Mt. 16:13-20; 18:15-20). Empero cuando Pablo describe la "iglesia" en Roma, él habla de emigrantes y esclavos perseguidos, en cinco iglesias-casa —muy lejos de nuestra imagen moderna de la Basílica de San Pedro, el Papa, la Curia, el Colegio de Cardenales, etc.[54]

---

53. Ellul advierte contra la noción común de que los pobres deben tener satisfechas sus necesidades materiales *antes* que se les pueda proclamar el evangelio: *Contra los violentos* (Madrid: Ediciones SM, 1980), pp. 42-47.

54. Bruce, *Romans*, pp. 266f. Una correlación del vocabulario usado para el trabajo de las mujeres que se menciona en este capítulo muestra que las mujeres parecen hacer la mayor parte del trabajo en estas "iglesias-casa", probablemente porque los hombres tenían que llevar a cabo las actividades seculares.

La eclesiología radical del Nuevo Testamento con sus iglesias-casa y su liderazgo carismático, democrático, permite que la asamblea cristiana consagre todos sus recursos económicos a las necesidades de los pobres en vez de derrocharlos en grandes programas de construcción y salarios profesionales. Cuando los cristianos sucumben al complejo de "edificio" y a profesionalizar el clero, inevitablemente esto constituye malas nuevas para los pobres. Entonces solo ofrecemos discursos eruditos dentro de una arquitectura vistosa, y dejamos que los grupos políticos de izquierda asuman los asuntos urgentes como el alimento diario para las viudas, agua limpia y vivienda decente para los barrios, y cuidado médico para las familias empobrecidas. Un número reciente del *Newsweek* estima que solo en Brasil hay 60.000 comunidades de base. El artículo dice:

> Con la Biblia como su texto, los miembros estudiaban sus responsabilidades —y sus derechos— como ciudadanos. Cavaron pozos y construyeron centros de salud y escuelas. Y aprendieron a protestar cuando el gobierno trató de frustrar sus proyectos . . .
>
> La membresía de aproximadamente 10 millones los hace quizás la fuerza más importante para el cambio en este gigante país.[55]

Guillermo Cook ha indicado que la evangelización individualista que los protestantes practican entre los pobres ha resultado en una movilidad individual hacia arriba en la sociedad, mientras que las comunidades de base son más fieles a las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre la solidaridad en la comunidad cristiana. Concluye: "esta corriente fundamental en nuestra ética calvinista —nuestro consumado individualismo— es responsable, creo yo, de la superficialidad de gran parte del evangelismo protestante."[56]

La tremenda fuerza de las comunidades cristianas de base y sus líderes en América Latina representa una amenaza sin precedentes para los regímenes opresivos, junto con las jerarquías tradicionales que los han legitimado. Las fuerzas de la muerte han respondido con una ola de violencia institucionalizada, asesinato, tortura, encarcelamiento y exilio que ha afectado a más de 1.200 sacerdotes, monjas y pastores evangélicos desde 1968. Sin embargo las comunidades de base y las iglesias-casa continúan multiplicándose y creciendo, porque el Señor de la vida resucitado está entre ellas. Eso también es una parte fundamental de las buenas nuevas a los pobres.

9. La esperanza bendita y la escatología realizable

Fundamental a las buenas nuevas para los pobres y oprimidos es la plena enseñanza bíblica sobre la esperanza cristiana. Como en el caso de la salvación y liberación, podemos decir aquí que en las Escrituras la esperanza tiene dos dimensiones *espaciales*: la esfera espiritual celestial, y la esfera terrenal material. En las buenas nuevas para los pobres, la esperanza contiene también dos dimensiones *temporales*: la escatología profética "realizable",

---

55. *Newsweek*, Oct. 22, 1984, p. 13.

56. Guillermo Cook, "The Protestant Predicament: From Base Ecclesial Community to Established Church —A Brazilian Case Study, *International Bulletin of Missionary Research*, 8.3 (July, 1984), p. 100; John Eagleson y Sergio Torres, editores, *The Challenge of Basic Christian Communities* (Maryknoll: Orbis, 1981); sobre "iglesias-casa", aparte de la literatura tradicional de los Hermanos Plymouth, véase Howard A. Snyder, *The Problem of Wine Skins* (Downers Grove: Inter Varsity, 1975); *The Community of the King* (Downers Grove: Inter Varsity, 1977); Robert Banks, *Paul's Idea of Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); David Prior, *The Church in the Home* (London: Marshall Morgan & Scott, 1983).

y la consumación apocalíptica. La dimensión apocalíptica. que predomina en el Nuevo Testamento. incluye el retorno personal triunfante de Jesús como el Libertador del Mundo. con la resurrección de los muertos y el juicio final del mundo –la nueva Jerusalén que desciende del cielo a la tierra.

Históricamente. los elementos apocalípticos y utópicos en las Escrituras surgieron de pequeñas comunidades débiles y oprimidas en tiempos de cruel persecución; por lo tanto. ellos tienen una pertinencia particular para los oprimidos y pobres de hoy. La violencia institucionalizada y el martirio es comúnmente su destino. pero la esperanza apocalíptica les asegura que el Libertador resucitado. a quien ellos aman y siguen. regresará personalmente en un triunfo seguro. Los jóvenes mártires caídos. trágicamente segados en su edad viril. se levantarán para participar con Jesús en su reino milenial sobre la tierra (Apc. 20:1-6). La resurrección universal será seguida de un juicio mundial. El *único criterio* en este juicio mundial será la solidaridad o no con Jesús a medida que nos confronte en la persona del pobre y del oprimido: el hambriento, el sediento, el desnudo. el desamparado. el enfermo y el encarcelado.[57] La esperanza bendita del retorno personal triunfante del Libertador. el reino milenario. la resurrección universal con el juicio mundial basado en este único criterio: buenas obras realizadas para los pobres –todo esto son buenas nuevas gloriosas para los pobres. pero una drástica amenaza para todo el que los oprime y persigue. Esta esperanza es también una amenaza. como lo muestra la parábola de Jesús. para aquellos cuyo egoísmo y avaricia dominan de tal forma sus horizontes que permanecen indiferentes ante los sufrimientos del pobre. y así pasivamente apoyan los mecanismos y las estructuras de opresión y persecución.

La dimensión profética de la esperanza cristiana. más prominente en el Antiguo Testamento. se refiere a los primeros frutos terrenales y las anticipaciones del reino milenial y estado eterno –lo que podemos llamar "escatología realizable." Aunque los escritores del Nuevo Testamento. con su esperanza de una *parousia* inminente. acentuaron por lo general la dimensión puramente futurista y apocalíptica. 2000 años de historia de la iglesia nos recuerdan que no debemos descuidar el hilo profético. "realizable". del Antiguo Testamento. En Romanos Pablo habla de las escrituras del Antiguo Testamento que. con sus fuertes elementos de una escatología realizable. de carácter material y político. proveen una base firme para la esperanza aun de los creyentes gentiles (15:4. 12:13). Providencialmente. pero quizás sin intención. el apóstol nos señala. en su última carta a Timoteo (3:14-17).esta función esencial del Antiguo Testamento. como veremos en nuestra sección final.

Varios movimientos materialistas. seculares y marxistas ofrecen constantemente a los pobres la esperanza de condiciones terrenales mejoradas. Las religiones no cristianas de tipo oriental o neo-platónico ofrecen un escape del dolor y sufrimiento de la esfera material. Trágicamente. la mayor parte de la teología cristiana y la evangelización tradicional no han mantenido fielmente la poderosa dialéctica bíblica entre lo celestial y lo terrenal. entre la escatología realizable y la consumación apocalíptica. Especialmente desde San Agustín. el neo-platonismo. en mayor o menor grado. ha dominado virtualmente toda la escatología cristiana. En tiempos recientes. reacciones desproporcionadas y negativas a las ideologías naturalistas. materialistas y marxistas con frecuencia exageran aún más esta perversión fundamental de la enseñanza bíblica. Los cristianos ricos están felices con esta domesticación

---

57. Gustavo Gutiérrez. *Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1972), pp. 254-265. La interpretación de Gutiérrez en algunas partes. por supuesto. puede no ser la correcta. Si la "última palabra" en este intrigante pero difícil texto ha sido escrito. no la he visto. Cp., Jacques Ellul, *The Ethics of Freedom* (Grand Rapids: Eerdmans. 1976). pp. 319-331.

de la esperanza cristiana. Con sus necesidades materiales abundantemente satisfechas, responden de buena gana a las promesas de escape de la tribulación terrenal futura y de una vida eterna en la esfera celestial.

Los resultados de esta situación pueden observarse en todo el Tercer Mundo: los misioneros de clase media tanto como los evangelistas nacionales que sin crítica alguna aceptan sus ideologías, establecen iglesias en los barrios de condiciones más terribles, pero ofrecen solamente una esperanza neoplatónica de escape al cielo. Los marxistas en el mismo medio ambiente les dicen a los pobres: ustedes pueden llegar a ser forjadores de la historia y cambiar estas condiciones miserables; trabajen con nosotros para establecer una nueva sociedad sin clases, libre de la dominación imperialista, con paz, libertad y justicia para todos.

Las comunidades cristianas de base de América Latina han buscado recuperar el fuego que los grupos marxistas han robado. Por lo general la escatología de estas comunidades no es explícitamente premilenial, pero su énfasis en la escatología terrenal y material está mucho más cerca del primitivo premileniarismo patrístico que a la espiritualización neoplatónica agustiniana que ha dominado a la escatología católica y protestante (aún en sus formas premilenial y dispensacional). Los temas principales que se reiteran en la esperanza profética para los pobres, así como se expresa en las comunidades de base, son la paz, la libertad y la justicia.

Paz en la tierra, que los mensajeros angelicales anunciaron a unos pastores pobres cuando nació el Libertador, fue enunciada claramente por primera vez en la historia del pensamiento humano en los oráculos de Isaías y Miqueas. Estos dos profetas del siglo VIII hablaron de paz a una nación pobre y oprimida que se tambaleaba bajo el impacto de la cruel invasión asiria (Mic. 4:1-5; Is. 2:1-5; cp. 9:1-6). En Miqueas la esperanza de los pobres, el anhelo de paz universal y permanente sobre la tierra, halla su cumplimiento cuando el gran día de expiación en Israel, junto con su ley de Jubileo (Lev. 25), sean extendidos a todas las naciones gentiles – con el resultado de que "todo *hombre* se sentará bajo su propia vid y bajo su propia higuera" (Mic. 4:4).

La distribución justa de la tierra (que representa los medios de producción en una sociedad agraria) es claramente un factor esencial en la visión de Miqueas de una paz permanente y universal. Siguiendo en la misma línea del paradigma del éxodo, la ley del Jubileo, y la visión de Miqueas, Jesús también enfocó la reforma agraria radical y la celebración del Jubileo como elementos intrínsecos de su misión y de las buenas nuevas a los pobres (Lc. 4:19; Mc. 10:20-31; Mt. 5:5-6). Nuestro Señor explicitó bien claramente que la distribución justa de las posesiones no es solo un elemento apocalíptico futuro, sino una parte esencial de la escatología que es realizable "en este tiempo" (Mc. 10:30).[58]

No obstante, la esperanza profética de Miqueas de una paz mundial y de la justicia económica se refiere también a la conversión universal, la libertad, la educación en el Torah, y el desarme. Hoy, cuando el holocausto nuclear amenaza a la especie humana –ricos y pobres por igual– con la destrucción total, cuando las guerras feroces entre estados comunistas y entre naciones islámicas han desacreditado las ideologías alternativas, ya es el momento para que los evangelistas cristianos recuperen este elemento fundamental de nuestro mensaje original: "paz en la tierra." Los imperios militares siempre buscan instrumentalizar a los pobres en sus esfuerzos de conquista mundial. El evangelio cristiano ofrece la única base firme para la paz –basada en las promesas y los mandamientos de Dios– y busca enro-

58. Véase la literatura citada en la nota 52.

lar a los pobres no como carne de cañón para el conflicto imperial, sino como valientes hacedores de la paz (Mt. 5:9).

Los pobres, que frecuentemente sufren la violencia institucionalizada que se condena en las Escrituras, están exhortados a abstenerse de la venganza (Mt. 5:38-48; Lc. 6:27-36; Rom. 12:14-21), a frenar el círculo vicioso de la violencia, y a establecer comunidades que se abstienen de la guerra y que se extienden por el poder de la palabra y el Espíritu de Dios y no por la conquista militar (Zac. 4:6; Is. 9:7). Empezando con el mensaje angelical a los pastores, Dios en su evangelio ha depositado la gran esperanza y la clave para la paz en las manos de los pobres. En tanto que ellos comparten sus buenas nuevas, un mundo cansado de guerras y rumores de guerra descubre la única base firme para la esperanza: fe en las promesas de Dios y obediencia a los claros mandamientos de Jesús y sus apóstoles.[59] El cristianismo bíblico nunca ha sido un asunto de los ricos evangelizando a los pobres –más bien, tanto en el siglo 1° como hoy, son los pobres quienes evangelizan a sus afluentes opresores.[60]

10. El privilegio epistemológico y la seguridad epistemológica de los pobres

Fundamental a las buenas nuevas para los pobres es la afirmación segura que las Escrituras que dan testimonio de este evangelio son verdaderas, y que no representan un mito religioso o una propaganda política al servicio de las ideologías imperiales opresivas. El teólogo latinoamericano Hugo Assmann aparentemente fue el primero en hablar del "privilegio epistemológico de los pobres."[61] Este privilegio epistemológico forma parte de las buenas nuevas a los pobres en el evangelio de Lucas. En realidad, se puede decir que se inició cuando los ángeles anunciaron el nacimiento del Mesías a los pastores pobres y analfabetos. Esto constituyó una ventaja inicial sin precedentes que les permitió localizar al Mesías unos dos años antes de que los sabios opulentos lograran confirmar su "hipótesis de la estrella." Cuando los setenta (y dos) regresan de evangelizar a los pobres en las aldeas galileas, Jesús se llena de gozo a través del Espíritu Santo y exclama: "Yo te alabo, oh Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y entendidos, y las has revelado a los niños" (10:21-22). En contraste y conflicto con la educación controlada por la élite, Jesús celebra la democratización del conocimiento y la educación que su ministerio de enseñanza, sus milagros, y su misma encarnación señalan. Culminando la revolución educacional iniciada en el Antiguo Testamento,[62] esta democratización del conocimiento y la educación constituye una dimensión fundamental de las buenas nuevas a los pobres que los evangelios presentan, pero también va acompañada de un juicio a las élites opresoras (Lc. 10:21) que reemplazan la educación sólida por una propaganda imperial, y permiten que sus ideologías los cieguen al carácter revelador de las buenas nuevas a los pobres y al inminente juicio divino a los opresores (Lc. 10:10-16; cp. Mt. 23). Como lo explica Howard Marshall, los "niños" (*nēpíois*) en el dicho de Jesús representan a los pobres, los necesitados y oprimidos que aceptan el evangelio.[63] Jacques Ellul proféticamente ha analizado cómo funciona la propaganda en las sociedades contemporáneas, espe-

---

59. John H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), *passim*.

60. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima: CEP, 1979), cap. 1.

61. "Ponencia de Hugo Assmann," en Sergio Torres y John Eagleson, eds. *Teología en las Américas* (Salamanca: Sígueme, 1980), pp. 339-343, especialmente p. 340.

62. Norman Gottwald, *Tribes*, p. 409.

63. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 434.

cialmente en los imperios dominantes como la U.R.S.S., los EE.UU. y la China. El señala que no es el campesino analfabeto, sino precisamente la élite educada –aquellas personas que se atiborran de la información tecnológicamente procesada– que son más susceptibles a, y más completamente dominados por, la propaganda imperial que no es disociadora sino "integrativa".[64]

Como punto que complementa la enseñanza bíblica acerca del privilegio epistemológico de los pobres está nuestro énfasis evangélico sobre la certeza epistemológica. Sin embargo, en todos nuestros voluminosos tomos sobre la revelación proposicional y la "inerrancia" a menudo se omite el hecho de que la certeza epistemológica, fundamentada en la obra del Espíritu Santo y la autoridad y verdad de la palabra de Dios (encarnada, predicada, fijada como Sagrada Escritura), no es ideológicamente neutral ni constituye una prerrogativa particular de los afluentes; más bien constituye un componente clave de las buenas nuevas para los pobres (Lc. 16:17; Mt. 5:17-19; Lc. 21:33; Mc. 13:31; Mt. 24:35; Jn. 17:17). El énfasis de Jesús en el privilegio epistemológico y la certeza de los pobres está desarrollado también por Pablo, como parte de su comprensión de las buenas nuevas a los pobres (1 Cor. 1:18-31, especialmente 27-29; 2:1-16, especialmente 13).[65]

Las implicaciones radicales de esta certeza evangélica, parte integrante de las buenas nuevas para los pobres, se comunican mejor, quizás, por medio de una paráfrasis latinoamericana del *locus clasicus* de Pablo, acerca de la inspiración del Antiguo Testamento (2 Tim. 3:14-17):

Pero tú, Timoteo,
continúa aplicando a tu praxis todo lo que has aprendido y de que estás convencido. Recuerda a las mujeres piadosas en tu familia que se atrevieron a enseñarte, y sé agradecido de que no fuiste confinado (como tantos otros) al analfabetismo, sino que desde tu niñez te fueron enseñadas las Escrituras del Antiguo Testamento.
Esta literatura subversiva puede hacerte más sabio para la salvación, la sanidad y la liberación integral a través del compromiso con el Liberador enviado por Dios en el poder del Espíritu, es decir, el Mesías.
Nuestra Biblia hebrea no refleja en ninguna parte la propaganda o las ideologías idólatras de los imperios opresivos;
más bien en su totalidad han sido expirados por el poderoso Espíritu de Dios, es decir, por el Espíritu de la verdad.
Por lo tanto son de ayuda en cualquier época
para instruir a los humildes, pobres y analfabetos, en la verdadera sabiduría;
para denunciar a los opresores de cualquier tipo;
para corregir nuestra praxis, y
para capacitarnos en la justicia que es verdaderamente liberadora;
para que el ministerio de cada creyente tenga una cualidad profética, y que el creyente esté equipado y capacitado para llevar a cabo el tipo de buenas

---

64. *Propaganda, passim*: Michael R. Real, "Mass Communications and Propaganda in Technological Society" en Clifford G. Christians y Jay M. Van Hook, eds. *Jacques Ellul: Interpretative Essays* (Urbana: University of Illinois, 1981), pp. 108-127.

65. Véase, sin embargo, la distinción que se ha hecho en la Confesión de Westminster, Capítulo 1, entre la perspicuidad para la persona ordinaria en relación al camino de salvación, y las controversias teológicas que deben resolverse por referencia al hebreo y griego.

obras que no simplemente crean pasividad y dependencia paternalista, sino que realmente ayuden a los pobres y oprimidos a descubrir su plena dignidad y libertad como hijos de Dios.

La inspiración, la perspicuidad y la autoridad de las Escrituras constituyen, según Pablo, también un hilo inalienable en el evangelio, las buenas nuevas para los analfabetos, los pobres, y los pobremente educados.

Conclusión

Hemos delineado 10 elementos que son fundamentales en la teología bíblica para la proclamación de las buenas nuevas a los pobres y oprimidos. En 1970 el evangelista negro Tom Skinner en la convención de Urbana (Illinois) puso a los estudiantes de pie vitoreando su resonante declaración "El Liberador ha venido."[66] Con frecuencia desde entonces me he tenido que preguntar: ¿los evangélicos blancos afluentes predican un evangelio diferente? ¿Son los sonidos conflictivos y triunfantes de Jesús buenas nuevas para los pobres, y los ayes a los ricos todavía claramente reconocibles en nuestro mensaje? O en nuestro celo de hacer "evangélico" sinónimo de "conservador" hemos totalmente fracasado en *conservar* esos fundamentos tan esenciales para nuestro Señor y para Pablo –esas características del Evangelio que lo hacen preferencialmente buenas nuevas para los pobres? No hay, insiste Pablo, "otro evangelio" (Gal. 1:6-9).

---

66. John R. W. Stott, *et al, Christ the Liberator* (Downers Grove: Inter Varsity, 1971), pp. 208-209.

Copias de este artículo están disponibles en la dirección de ***Vida y Pensamiento.*** *Apdo. 901, 1000–San José, Costa Rica.*

Copia suelta: $0.50. 10 copias o más: $0.40 cada una.

Vida y Pensamiento. Vol. 4, Nos 1 y 2. 1984.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Pentecostés en Joel 2.18–32, en Hechos 2, y en nuestros días

Edesio Sánchez Cetina

1. MENSAJE A UNA COMUNIDAD QUE SE ENFRENTA A SI MISMA

1.1 Contexto histórico en el que se dio el mensaje

¿A qué comunidad se dirigen las palabras de Joel?[1] Una rápida lectura del libro nos dibuja el cuadro de una comunidad que había estado viviendo en una crisis profunda. Habían sufrido una devastadora plaga de langostas; hogares, templo y campos habían quedado en la miseria. Peor aún, nos recuerda Joel 4, los miembros de la comunidad habían sufrido vejaciones de parte de los pueblos vecinos. La pobreza en la que vivían muchos judíos los hizo fácil presa de otros pueblos que comerciaron con ellos, vendiéndolos como esclavos a los griegos.[2]

A estas dos crisis se añadía otra. Esta, a vistas del profeta, era más destructiva y sus consecuencias totalmente ilimitadas: la crisis de la fe. Tal como había sucedido al pueblo de Dios en 722 (caída de Samaria), en 622 (reforma de Josías) y 587 (caída de Jerusalén), ahora la comunidad que había retornado a Jerusalén se jugaba el destino: ¿A quién, a fin de cuentas, la comunidad judía del post-exilio debía su fidelidad?

El cuadro al que nos hemos referido se hace más claro cuando lo ampliamos con los relatos de los profetas contemporáneos al mensaje de Joel: Hageo, Zacarías e Isaías 56-66 (en el trabajo lo llamaremos Isaías-III). John Bright[3] resume magistralmente el contexto histórico de la época.

---

1. Después de revisar la literatura más importante sobre el contexto histórico del libro de Joel, me ha parecido mejor defendibles los argumentos que apoyan los años 515-500 a.C. Esta tradición fue iniciada por los estudios de Albright (*JEL* vol. 61 (1942), pp. 120ss) y ha sido apoyada por los trabajos de Jacob M. Myers (*ZAW* vol. 74 (1962), pp. 177-195) y G. W. Ahlstrom (*Joel and the Temple Cult of Jerusalem. Supplement to Vetus Testamentum*, vol. 21 (1971) y otros después de ellos (cp. Leslie Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah. NICOT* (1976), pp. 22 ss). La otra opinión, apoyada por una gran cantidad de biblistas contemporáneos, es la que se describe en la obra de H. W. Wolff (*Joel and Amos. Hermeneia* Philadelphia: Fortress Press, 1977, pp. 4-6). Estos autores apoyan una fecha tardía: después de la reforma de Esdras-Nehemías, en la primera parte del siglo V a.C. Ver también Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development*, p. 240; L. H. Brockington, "Joel", *Peake's Commentary on the Bible*, 1962, p. 614; etc. Como veremos en nuestro trabajo, su posición no está errada realmente. La diferencia estriba en que ellos no toman en cuenta una primera edición del libro de Joel.

2. Ver Joel 4:3-6; cp. Myers, pp. 178-185.

3. *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1981[3]), pp. 365-367.

La versión original de este ensayo bíblico-teológico se presentó en un congreso de teólogos evangélicos de América Latina, Asia y Africa (mayo de 1984, en México) sobre la temática "Vida en el Espíritu". El autor trabaja actualmente con las Sociedades Bíblicas Unidas y colabora activamente con el SBL, su alma máter.

El retorno a Judá significó para la comunidad años de dificultades, privaciones e inseguridad. El reinicio fue realmente terrible –en una tierra que ya les era ajena–. Fueron literalmente agredidos por consecutivas estaciones de pobreza y fallidas cosechas (Hag. 1:9-11; 2:15-17). Muchos quedaron despojados de bienes, sin alimentación adecuada y casi desnudos (Hag. 1:6). Sufrieron la hostilidad de la aristocracia de Samaria. Y hubo fuertes recelos entre quienes vinieron de Babilonia y quienes habían permanecido en Judá durante el exilio . . .

La moral del pueblo estaba por los suelos . . . La nueva comunidad era cualquiera otra cosa, pero lejos de ser el Israel revitalizado y purificado de la predicación del ideal profético (Is. 40-55). Hubo tensiones económicas, debido probablemente a la lucha por dividirse una tierra que había recibido a una gran masa de repatriados, por las malas estaciones agrícolas que dejaron a los menos privilegiados en bancarrota.

La situación religiosa de la época ha quedado registrada, en forma gráfica, en las páginas de Isaías-III. Este profeta, que vivió años antes de Joel (entre 538-515 a.C.), narra con vívidas imágenes las tensiones de una comunidad dividida en dos bandos; dos tradiciones que ahora chocaban de frente. Sus divisiones no sólo eran de carácter teológico, sino también, y más tristemente, de carácter económico-social.[4] Por un lado estaba el grupo sacerdotal Zadoquita, de tipo exclusivista, compuesto por los ricos y poderosos y que reclamaban el control total del culto y de la ley. Por el otro lado, estaba el grupo profético, compuesto de una minoría, oprimida y marginada.[5] Estos, de acuerdo a Isaías-III, eran los herederos de la tradición del Siervo-de-Jahveh de Isaías-II (40-55). Una tradición que hundía sus raíces en las luchas por un culto a Yahveh que reflejara obras de justicia, especialmente a los marginados de la sociedad (Is. 58:1-15; 61:1-3). Un culto que no cerrara sus puertas a nadie (Is. 56:3-6; 66:2, 22-23).

Para Joel, cuyo ministerio sigue al de Hageo, Zacarías e Isaías-III, la situación había alcanzado rasgos realmente catastróficos. La crisis económica, causada por las sequías y la plaga de langostas, y el desconcierto causado por la pugna de tradiciones teológicas, habían dejado a la comunidad post-exílica en un *impasse*, abúlica. El mismo liderazgo sacerdotal había quedado paralizado (Jl. 1:9, 13, 16).

En el mensaje de Joel no se nota el espíritu combativo de Isaías-III. Para Joel lo importante era llamar a la unificación de esfuerzos ante un enemigo común. No era momento de acentuar divisiones, sino de llamar a la acción común que abriría camino a la restauración total. Si bien la actitud de Joel era más "pastoral" y conciliadora, ello no significaba que Joel se alejara de la posición fundamental de Isaías-III. Ambos, en el fondo, buscaban solucionar el problema del culto y la construcción de una comunidad justa e igualitaria.

Tanto Isaías-III como Joel hablan de la venida del Espíritu del Señor para curar a quienes estaban en angustia y aflicción, para dar paso a nuevas relaciones de justicia entre los miembros de la comunidad. Si Isaías-III había sido bien claro y descriptivo al hablar de las prácticas religiosas que justificaban la injusticia (56:1-8; 58:1-10); Joel no fue menos elocuente que él. De hecho Joel desafía al liderazgo teocrático del partido sacerdotal Zadoquita –grupo que se había apropiado de la autoridad absoluta al controlar el uso de la

4. Ver los trabajos de Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), y Elizabeth Achtemeier, *The Community and Message of Isaiah* (Minneapolis: Augsburg, 1982), pp. 56-66.

5. Hanson, p. 130; Achtemeier, p. 17.

incuestionable autoridad de la Torah y la organización estricta del ritual cúltico.

Joel, en primer lugar, asume el liderazgo y llama al pueblo y a los líderes sacerdotales a penitencia y arrepentimiento (1:13 ss; 2:12-17).

En segundo lugar, Joel ofrece una perspectiva más correcta y una nota de esperanza al indicar que el futuro de la nación descansa en la presencia soberana de Yahveh, quien sana a la nación, la restaura y le da nueva vida. En el marco de esta nueva vida, Dios ofrece el ejemplo de cómo se debe actuar en justicia. Dios dice: "Derramaré mi Espíritu sobre todos. Pero *todos* no significa sólo a quienes ustedes consideran como 'todos'. No sólo varones, sino también mujeres; no solo adultos, sino también menores. Y, escuchen esto muy bien: derramaré mi Espíritu sobre sus esclavos y esclavas". Todos aquellos que han dependido de los ancianos, los varones y los amos para saber cuál es la voluntad de Dios, ahora se han convertido ellos mismos en profetas. Ahora son sujetos de su propio encuentro con Dios. Ahora pueden compartir con *todos* el derecho de ser profetas a sí mismos y, aún más, a todos los demás."

1.2. Estructura y contexto literario del mensaje

En medio de las circunstancias que vivía la comunidad judía en Jerusalén entre 515-500 a.C., apareció un profeta ante cuya perspectiva la solución residía en una nueva consideración por parte de la comunidad de su relación con Yahveh, su Dios.

El pasado inmediato (587-539) y el presente no se habían presentado como tiempos de gloriosa manifestación divina. El profeta estaba muy consciente de ello y por tanto su mensaje se desarrollaría inclinado hacia el futuro. Sin embargo Joel conocía la historia pasada y se sabía miembro de una larga historia en la que Yahveh había demostrado, en incontables ocasiones, ser Dios de amor, de misericordia y de lealtad. ¿Por qué pues esto no era una realidad en el pueblo de los tiempos de Joel? El estudio del contexto y estructura literarios del libro y el pasaje en estudio nos ayudarán a responder esta pregunta.

1.2.1. El libro de Joel

Varias son las posibilidades de bosquejar este libro profético. Ellas dependen de las perspectivas desde las cuales se lea y de la manera en que se considere cuál es el tema central del libro. La mayoría de los biblistas dividen a Joel en dos grandes secciones. La primera parte se considera perteneciente a la experiencia histórica del pueblo (pasada o futura) y se expresa a través de una liturgia penitencial (1:1–2:27). La segunda parte (2:28–3:21) se reconoce como algo más allá de los lindes históricos del pueblo, como algo escatológico, y se expresa en lenguaje de estilo apocalíptico.[6]

Otros ofrecen una división similar, pero haciendo el corte entre 2:17 y 2:18: 1) Plaga de las langostas (1:4–2:17). 2) Promesa escatológica a Israel y juicio a las naciones (2:18–3:21).[7] Esta división ofrece una mejor comprensión de la estructura interna del libro, pues reconoce los distintos énfasis que Joel da al concepto del "día de Yahveh" en el libro. En la primera parte se concentra el tema del castigo y sufrimiento del pueblo; en la segunda, la restauración y juicio a los enemigos. Esta división sigue considerando la distinción entre la experiencia histórica y la escatológica. Sin embargo se acerca más a la intención del libro y

6. Ver el bosquejo del libro en la *Biblia de Jerusalén*, en la *Nueva Biblia Española* y los trabajos de Weiser y Kapelrud, *Joel Studies*.

7. Entre otros biblistas tenemos a Wolff, S. R. Driver y Ahlstrom.

su concepto estructural central: "El día de Yahveh".

Hans Walter Wolf demuestra la dinámica de esta división al indicar que la estructura del libro se construye en forma de conceptos paralelo-antitéticos. Por cada sección donde se habla o anuncia castigo y sufrimiento, el autor ofrece una que promete mejores tiempos:

1) Lamento 1:4-20	Promesa 2:21-27
2) Anuncio de catástrofe 2:1-11	Promesa de mejores días 3:1-3, 9-17
3) Llamada al arrepentimiento 2:12-17	Promesa del Espíritu[8] 2:28-32

Sin embargo, esta estructuración, si bien habla de la unidad interna del libro, no sigue el desarrollo natural del libro. No nos permite ver el bosquejo del libro en el orden lógico presente en el escrito profético.

Si se presta atención a la secuencia en la que aparece la fórmula "día de Yahveh" en el libro, se puede ofrecer un bosquejo distinto a los ya presentados. La frase "día de Yahveh" aparece cinco veces en Joel (1:15; 2:1, 11; 2:31; 3:14). La primera vez se da en un contexto que habla de los estragos causados por la plaga de langostas. La frase en 2:1 y 2:11 aparece en un contexto en el que se llama al arrepentimiento y se da la amenaza de un sufrimiento mayor. Las dos últimas veces (2:31 y 3:14) se presenta en un contexto de anuncio de salvación. Allí la amenaza del "día de Yahveh" ya no se dirige a Israel, sino sobre las naciones enemigas y sobre aquellos que no se arrepientan.

Una lectura más cuidadosa del libro, prestando atención a los contextos donde aparece la frase "el día de Yahveh", nos permite ver que Joel ha seguido un modelo ya conocido en la tradición teológico-literaria de Israel. La secuencia *pecado-castigo-arrepentimiento-salvación* fue usada una y otra vez en la tradición deuteronomista (ver por ej. Jue. 2:11 ss; 3:7 ss; 4:1 ss). Joel había percibido que la comunidad judía de su tiempo no era tan diferente al pueblo que le precedió en los años antes del exilio. Por ello, cargado del celo de sus predecesores deuteronomistas, Joel utiliza un modelo de antaño y lo revierte en un mensaje pertinente a la situación histórica de sus contemporáneos:

1.	Castigo a Israel	1:4-13
2.	Lamento	1:14-20
3.	Arrepentimiento	2:1-17
	3.1. anuncio de juicio	2:1-11
	3.2. llamada a arrepentimiento	2:12-17
4.	Salvación	2:18-29 [2:30–3:21]
	4.1. Restauración de Israel	2:18-29
	[4.2. Juicio a las naciones	2:30–3:21][9]

En esta secuencia el "día de Yahveh" funciona como elemento pivotal. A partir de una experiencia vivida descrita como "día de Yahveh", el profeta presenta la doble alternativa: lo ya experimentado no es nada en comparación con lo que se avecina (2:1-17). Del pueblo dependía que la presencia de Yahveh entre ellos fuera de salvación o castigo.

8. Wolff, p. 7.

9. Hemos puesto en corchetes esta sección porque suponemos que ha sido anexada por redacciones posteriores. Ver apartado 2 de nuestro trabajo.

1.2.2.Joel 2:18-29

El inicio de nuestro pasaje marca el punto de cambio absoluto en el mensaje del libro. Antes de 2:18 el énfasis del mensaje está en el sufrimiento y castigo de Israel. Después de 2:18 el mensaje se centra en el futuro salvífico del pueblo de Dios.[10] La estructura de nuestro pasaje se presenta así:

1)	vv. 18-19a	La voz profética presenta a Yahveh (verbos en tercera persona).
2)	vv. 19b-20	Yahveh proclama los días de restauración y abundancia (verbos en primera persona y tiempo imperfecto).
3)	vv. 21-24	La voz profética exhorta a la tierra, los animales y los habitantes de Sión a celebrar el anuncio de la restauración.
4)	vv. 25-26	Yahveh toma la palabra de nuevo. Reitera su promesa anterior y la corona con una frase que asegura la restauración duradera: "Y mi pueblo jamás será avergonzado".
5)	v. 27	Retoma lo dicho en las secciones en las que Yahveh habla y, a través de la *fórmula de conocimiento*: "Y conoceréis que yo soy Yahveh . . .", declara que las acciones de restauración por parte de Yahveh y la celebración del pueblo servirán de vehículo para el conocimiento de Yahveh como sujeto de la historia.
6)	vv. 28-29	Es clímax de todo lo anterior. Primero, porque de acuerdo al pasaje, el Espíritu de Dios caerá sobre *todos* los miembros del pueblo de Dios y les dará capacidad profética. *Todos*, sin excepción, podrán conocer directamente a Yahveh, sin intermediarios. Segundo, porque aquí se lleva a la restauración a su punto final al coronar la abundancia de bienes con la presencia divina, rompiendo toda barrera social, generacional y sexual.

Se puede notar un movimiento ascendente; a partir de un casi callado "Yo divino" [*hineni*], acompañado de los verbos en primera persona singular (2:19), hasta llegar al doble enfático "YO SOY" [*'ani*] en 2:27. En este versículo el "Yo-divino" suena con toda claridad, declarando que Yahveh está presente en medio de su pueblo y que *él* y nadie más es Dios de Israel. Todo esto se corona en 2:28-29 con la doble repetición de la frase "derramaré mi Espíritu".

---

10. Nuestro pasaje pertenece a la última sección del bosquejo del libro. Mientras que 2:30–3:21 hablan de la restauración del pueblo de Dios desde una perspectiva más universal y "desde afuera", 2:18-29 presentan la restauración vista "desde adentro." Ver la nota anterior.
Nótese que el pasaje que ahora estudiamos rompe por el medio una sección que ha sido considerada como una unidad desde tiempos atrás. Esta tradición se manifiesta en el mismo libro de Joel (al agregarse la frase "después de esto", en épocas tardías) y es seguida por Hechos 2 e intérpretes posteriores. Hay que considerar, en primer lugar, que la división de capítulos y versículos es bastante reciente y que los libros bíblicos se leían sin divisiones arbitrarias. Existen razones textuales y literarias que nos permiten venturar la argumentación que aquí seguimos. Esto en ningún modo rompe con la unidad de la sección final del libro; en cambio sí permite ver el desarrollo del mensaje y hace justicia, creo yo, a la lógica seguida por el autor. Ya veremos más adelante que los cambios en el texto mismo y la cita de Hechos responden a razones hermenéuticas que reflejan las intenciones teológicas de esos momentos históricos.

Así, en esta estructura literaria se engloba el programa de restauración del pueblo: restauración de la tierra que asegura la existencia física del pueblo. Restauración de la misma comunidad del pueblo al infundírsele nueva vida con el Espíritu, al asegurar la Paz, rompiendo las barreras sociales, generacionales y de sexo, al hacer de cada miembro de la comunidad un profeta delante de Dios.[11]

1.2.3. Herencia teológica de Joel

Nuestro pasaje, tal como lo hemos considerado hasta aquí, permite ver el mensaje profético dirigido a una comunidad específica en los años cercanos al retorno a Jerusalén y una generación después de Isaías-III. En tal contexto presenta las características de la proclamación profética de esos tiempos y la influencia de la tradición profético-deuteronómica que cruza Isaías-III y su comunidad. En Joel, y en forma específica en nuestro pasaje, podemos encontrar rasgos de la tradición deuteronómica e influencia de la tradición del Siervo-de-Yahveh de Isaías 40-66.

Fueron Isaías-III y Joel los que lograron cernir las tradiciones isaíno-deuteronómicas. De Isaías-II se tomó e interpretó el concepto del Siervo-de-Yahveh: esa comunidad, dice Isaías-III, a la que Yahveh ha ungido con su Espíritu para que efectúe el ministerio de restauración y reconstrucción, esa comunidad pobre que ha sufrido injusticias y vejaciones, a quien Yahveh ha aceptado como miembro de su pueblo, a pesar de los dirigentes religiosos judíos. De la tradición deuteronómica se ha tomado la tradición humanitaria y proclamadora de justicia: Israel sólo será restaurado si cumple con el doble propósito de 1) fidelidad absoluta a Yahveh (Dt. 5:6-9; 6:4-5; etc.), 2) justicia a todos (Dt. 5:12-15; 15:7-18; 26:5-13; etc.).

Mientras que Isaías-III hace más énfasis en la tradición del Siervo-de-Yahveh, Joel se mueve más bajo la influencia deuteronómica. Esta presencia deuteronómica en Joel hace que el profeta no vea al pueblo como comunidad dividida (cosa que sí se nota en Isaías-III) sino como una entidad total.

La tradición isaína, que parece quedar velada en Joel, se hace evidente en la promesa del derramamiento del Espíritu de Dios. Joel, al igual que Isaías-III, pone especial acento en aquellos quienes por lo general quedan al margen de los privilegios de la sociedad: los niños, las mujeres y los esclavos. Sin embargo, más en la línea del deuteronomista, Joel mantiene la promesa de restauración en la perspectiva global del Deuteronomio. Es a *todo* el pueblo al que se le llama a conversión y a todos se les promete la restauración, por igual. Y para dar más énfasis a lo que por igualdad se refiere, cita concretamente a los más "pequeños".

La enseñanza sobre el derramamiento del Espíritu de Dios recibe mayor claridad, en Joel, cuando se le coloca en el marco de la enseñanza profética en general. De esta tradición tres pasajes saltan a la vista: Nu. 11:29; Is. 32:25-20; Ez. 39:25-29. Todos ellos hablan del derramamiento del Espíritu de Dios como un acontecimiento que alcanza todos los niveles del pueblo de Dios. Al igual que Joel, todos estos pasajes hablan de la venida del Espíritu como fuerza renovadora de vida y restauradora de una comunidad sufriente, desolada y abatida. El profeta Isaías apunta hacia la justicia como resultado de la restauración obrada

11. Consideramos que la frase "Y después de esto" está presente en el texto como producto del trabajo de un editor posterior. Así separó el pasaje para indicar dos momentos, y no uno solo, en continuidad. Se nota ya un interés apocalíptico y escatológico. Hay otros puntos en el libro que indican una mano posterior a Joel, que releyó el libro y lo actualizó para una comunidad más allá de los años 515 a.C. (probablemente 400 a.C.). Ver el apartado 2 de este trabajo.

por la venida del Espíritu de Dios. Sin embargo, ninguno de los tres pasajes son tan específicos y elocuentes como lo es Joel para señalar que la venida del Espíritu de Dios no excluirá a nadie en la comunidad:

Derramaré mi espíritu sobre toda carne
y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas.

Vuestros ancianos soñarán sueños
y vuestros jóvenes verán visiones.

Y también sobre los esclavos y sobre las esclavas
en aquellos días derramaré mi espíritu. Jl. 2:28-29.

Encontramos, pues, que Joel construye su mensaje profundamente ligado a la tradición profético-deuteronómica. Su predicación profética no se caracteriza por lo novedoso, sino por la capacidad de síntesis y actualización. Joel pudo entretejer en forma magistral las tradiciones de la fe de su pueblo para hacerlas resonar en toda su actualidad en medio de aquella comunidad necesitada. Es por ello que Joel se coloca en el umbral de la apocalíptica. La forma de presentar y expresar su mensaje vino a ser una de las características esenciales del movimiento apocalíptico de los años posteriores.

De la tradición deuteronómica heredó su cosmovisión histórica. Al igual que el deuteronomista, Joel ve una progresión que va del pecado al sufrimiento y de éste al arrepentimiento y finalmente a la restauración. Tal como en el Deuteronomio, Joel habla de una reactualización del pasado. El mismo Dios que hizo resonar su nombre en el éxodo, lo haría resonar en medio de la comunidad de Joel. El mismo que en Horeb enfrentó a su pueblo, exigiéndole fidelidad y justicia, ahora lo haría con su pueblo del post-exilio.

Todo el plan del libro se enmarca en la ideología deuteronómica. La restauración a la que alude nuestro pasaje sólo se promete después de presentada la invitación al arrepentimiento y conversión (Jl. 2:12-16). Para Joel al igual que para el deuteronomista la restauración total de Israel sería consecuencia de la restauración *berítica* entre Yahveh-pueblo. Israel se salvará si regresa al Señor y se "amarra" sólo a él (cp. Dt. 30:1-10).

Aquí y allá se notan conceptos e ideas propias de la tradición deuteronómica. El concepto de la singularidad de Yahveh como Dios de Israel (Jl. 2:27 con Dt. 5:7; 6:4-5; etc.). El proyecto de restauración de la comunidad de Israel (Jl. 2:18-27 con Dt. 6:10-25; 30:1-10). También, aunque al parecer más tarde, el repaso pedagógico de las experiencias históricas del pueblo a las generaciones futuras (Jl. 1:3 con Dt. 6:4-9; 11:18-21). La frase "de todo corazón" (Jl. 2:12) que se encuentra innumerables veces en la tradición deuteronómica.

¿Por qué se acerca Joel a la tradición deuteronómica? Para Joel, como para el deuteronomista, el problema del pueblo se debía a una equivocada comprensión de los preceptos divinos y una distorsionada lectura de sus realidades históricas. El deuteronomista predicó a un pueblo que no quiso tomar en serio los preceptos de Yahveh y sí en cambio quiso jugarse el destino apoyándose sólo en las promesas davídicas. Joel habló a una comunidad que quiso tomar la ley demasiado seriamente, sin leerla críticamente y sin permitir la infusión novedosa y soberana de Dios. Era un pueblo que había equivocado la esperanza. Por ello, mientras que en el deuteronomista el acento recae más sobre las consecuencias del castigo, en Joel se narra, con detalles gráficos y sonoros, el hecho de la restauración futura.

Es esta perspectiva la que hace que la tradición del "día de Yahveh", recibida de

Amós, se vuelque en la segunda parte del libro como parte de la experiencia restauradora de Israel.

Joel mira el futuro de su comunidad en la perspectiva de la visión deuteronómica de la prosperidad del pueblo de Dios.[12] Un pueblo cuya historia no ha conocido a otro salvador fuera de Yahveh, quien ha revelado su grandioso nombre "YO-SOY" (Jl. 2:19, 27) en medio de la experiencia de dolor y pobreza de su pueblo.

El derramamiento del Espíritu viene como impronta, como sello, para garantizar que *todos* sean capaces de *conocer* a Yahveh como su Dios. El Espíritu trae discernimiento profético para que cada miembro de la comunidad entre en sintonía con los preceptos del Señor y se haga receptor de la restauración divina. Nadie en el pueblo, especialmente aquellos marginados y reducidos a esclavitud, podrá ser excluido de los beneficios de la restauración prometida. Todos, especialmente aquellos "pequeñitos", sabrán reclamar sus derechos; no necesitarán "profetas" pues el Espíritu divino será su guía y su luz. A nadie se le engañará y marginará de la realidad prometida. Todos se sabrán parte de ella.

Es por demás importante que sea la tradición deuteronómica la que haya alimentado la proclamación del profeta Joel. Pues al igual que en el Deuteronomio Joel hace resaltar en nuestro pasaje que las dos "palabras" (mandamientos) más importantes del mensaje divino son, primero, Yahveh es único Señor de Israel (Dt. 6:4-5; Jl. 2:27) y, segundo, que en la comunidad de Yahveh nadie será marginado. Todos gozarán de los privilegios ofrecidos por Yahveh en aquella tierra que "fluye leche y miel" (Dt. 5:12-15; Jl. 3:2).[13]

Así, Joel nos deja patentado en el corazón de su libro que la promesa de la restauración deuteronómica de su pueblo tenía raíces en dos principios fundamentales: fidelidad y confianza a un solo Dios, Yahveh; igualdad absoluta en la comunidad de su pueblo. Ambos son caras de la misma moneda que Jesús magistralmente proclama en el evangelio (Mc. 12:29-34) y que la comunidad cristiana de Hch. 2 experimenta en carne propia.

2. MENSAJE DE UNA COMUNIDAD QUE SE ENFRENTA AL MUNDO

Para entender más a fondo el mensaje de Joel, es necesario colocarlo en el contexto de preguntas más globales, de preguntas canónicas. ¿Cómo se explica la presencia de frases y conceptos que divierten el flujo natural de la narración? ¿Cómo se explican las diferencias en la división de capítulos y versículos en las distintas versiones? ¿Cómo se explica el lugar que ocupa Joel tanto en el canon de la Septuaginta como del canon Palestinense?[14]

Lo que hemos visto en los apartados anteriores busca ser una mirada al mensaje del

---

12. Georg Braulik, "Law as Gospel: Justification and Pardon According to the Deuteronomic Torah", Interpretation, Vol. 38 (1984), pp. 7-11, ofrece un cuadro interesante al respecto.

13. P. D. Miller Jr. en sus conferencias grabadas en Union Theological Seminary en Virginia, en agosto de 1983, ha demostrado ampliamente la centralidad de esas dos "palabras" (mandamientos) en el Deuteronomio. Norbert Lohfink en su estudio sobre el Decálogo en el Deuteronomio apunta a la centralidad del mensaje de justicia al esclavo en el Decálogo. Ver su "Zur Dekalog Passung von Dt 5", *Biblische Zeitschrift* 9 (1965), pp. 17-32) especialmente p. 26.

14. Para una discusión más completa sobre la crítica canónica ver J. A. Sanders, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp. 27-83; Gerald T. Sheppard, "Canonization. Hearing the Voice of the Same God Through Historically Dissimilar Traditions", *Interpretation*, Vol. 36 (1982), pp. 21-33.

libro en el contexto histórico en el que suponemos se presentó por primera vez. En esta sección intentaremos señalar cómo las comunidades posteriores (entre 450-350 a.C.) releyeron el libro e intentaron actualizarlo y hacerlo pertinente a su situación. Esto explica algunos cambios en el texto y los distintos lugares que Joel ocupa en la Biblia hebraica y en la Septuaginta.

Para las comunidades en el post-exilio, los libros sagrados no sólo eran de valor para ellas (divinamente autoritativos), sino además eran *Palabra* viviente: crecían y se nutrían de las experiencias de aquellas comunidades. En otras palabras, estos libros a la vez que nutrían a las comunidades, eran alimentados ellos mismos con las vivencias de esas comunidades.[15]

El libro de Joel presenta varias marcas de relectura, las cuales le dieron al libro su forma canónica. Este parece haber sido el caso con el nombre del profeta –que por cierto sólo aparece en 1.1. *Joel* quiere decir "Yahveh es Dios" y pudo haber sido colocado por razones canónicas. El pasaje que estamos considerando más de cerca afirma en el corazón del libro que Yahveh es el único Dios de Israel:

> Comerán hasta hartarse y alabarán al Señor, Su Dios,
> que hizo prodigios por ustedes;
> sabrán que *yo estoy* en medio de Israel
> y mi pueblo no quedará defraudado.
> *Yo soy el Señor* [Yahveh], su Dios, y no hay otro,
> y mi pueblo no quedará defraudado. 2:26-27 (*Nueva Biblia Española*,
> el subrayado es nuestro.)

La comunidad que recopiló el mensaje de Joel quiso resaltar el meollo del libro llamando a su mensajero *Joel*, "Yahveh es Dios". El nombre Joel se encuentra entre versículos que fueron colocados por esta comunidad (1:1-3).

La conciencia de la comunidad también se deja ver, de acuerdo a B. S. Childs, en la redacción de Jl. 1:3: "De esto contaréis a vuestros hijos, y vuestros hijos a sus hijos, y sus hijos a la otra generación." Aquello que había sido mensaje profético para la comunidad que sufrió la crisis de la langosta y la sequía, ahora, por este versículo, se convierte en mensaje para futuras generaciones.[16] Tal como en el caso del Deuteronomio, esta relectura de Joel indica que las nuevas generaciones se presentarán ante Yahveh, su Dios, y frente a los mismos imperativos que confrontaron las generaciones pasadas.

Pero a Joel no sólo se le hizo decir su palabra a generaciones futuras de Israel. Esta nueva redacción lanzó el mensaje profético a un futuro abierto y universal. Mientras que el mensaje profético original fue dirigido en forma exclusiva a Israel, ahora en su forma canónica se abre y lanza a las naciones en general.[17] Aquí es donde encontramos crucial la presencia de la frase "después de esto" (Jl. 2:28a). Aquello (Jl. 2:28b-29) que había permanecido como parte del mensaje a la comunidad de Israel, ahora se aleja de la sección referida sólo a Israel (2:18-27) y viene a formar parte del final del libro, la sección más universal

15. En su artículo, G. T. Sheppard habla de tres diferentes niveles o acercamientos en los que las comunidades del post-exilio retomaron las tradiciones antiguas, reconocidas como divinamente autoritativas: 1) el *midrash* post-exílico; 2) las redacciones con conciencia canónica; 3) las divisiones en las que agruparon a los libros del canon bíblico: Ley, Profetas y Escritos.

16. Childs, pp. 391-392.

17. *Ibid.*, p. 392.

y cercana a la apocalíptica (2:30–3:21). De acuerdo a Childs y otros, esto es producto de una redacción más tardía.[18]

Además de mostrar el proceso de relectura, el libro de Joel revela a la comunidad canónica dando nuevos giros al mensaje del libro al colocarlo entre los profetas Oseas y Amós, ambos del siglo VIII a.C. y con marcada presencia de demandas de conversión a Yahveh y acciones de justicia al débil y al pobre. Esta decisión canónica nos indica cuál fue la comprensión del mensaje central del libro y también la intención de resaltarlo. En la línea de Oseas, se da énfasis a la fidelidad al único Dios de Israel, Yahveh. En la línea de Amós, a la igualdad social. Algo más, la estrecha conexión entre Amós y Joel con el tema del "día de Yahveh" hace recordar que para la comunidad canónica el día de Yahveh en Joel sigue siendo, a pesar de sus connotaciones salvíficas, un triste recordatorio de la infidelidad del pueblo de Dios.[19]

La Septuaginta presenta a Joel unido más bien a Abdías y Jonás, mostrando aquí una decisión más bien práctica. Estos tres libros son realmente anónimos (no se sabe casi nada de los profetas) y pueden estar en contexto con casi cualquier época de la vida de Israel.[20]

La perspectiva teológica de esta nueva lectura hace que toda afirmación de fe en el libro de Joel se abra a límites más universales y totalmente volcados al futuro. La afirmación sobre la restauración de la comunidad, si bien mantiene la llamada de conversión a la comunidad judía, se enmarca en un cuadro internacional. La salvación de la comunidad implica una acción de juicio divino universal. Yahveh juzgará a las naciones y restaurará a su pueblo, a vistas de todo el mundo. El reconocimiento de Yahveh como Dios de Israel no sólo es asunto de Israel y su comunidad cerrada (2:26-27); es también experiencia universal (3:17). El derramamiento del Espíritu de Dios no sólo hará de cada miembro de la comunidad un verdadero profeta, sino que será principio de la llegada cataclísmica del "día de Yahveh". Con la venida del Espíritu se inaugurará la época del juicio a las naciones y de restauración del pueblo de Dios: aquellos que invocaren su nombre, aquellos a quienes él convocare (2:32).

3. MENSAJE DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

3.1 Hechos capítulo 2

La cita más importante de Joel se encuentra en Hch. 2.[21] Joel está presente en Hechos no sólo en la cita directa de Hch. 2:17-21, sino además en la manera de seguir la tradición profética de Joel. Hechos ha citado a Joel y ha seguido cierta estructura tomada del libro profético y algunos conceptos y palabras de él. Con respecto a esto último es interesante apuntar lo que dice C. A. Evans: "El tema de la borrachera, o insensibilidad en el caso de Joel, se convierte en ocasión para el mensaje de Joel, a quien Pedro cita; y, en forma similar, se convierte en ocasión para el mensaje en Hechos".[22] Al igual que en el caso

19. Joel carece de títulos históricos; una decisión probablemente canónica que muestra la intención de mantenerlo más cerca de Oseas y Amós.

20. La tendencia de los biblistas ha sido ponerle fecha más bien tardía. Para la división de capítulos y versículos y su historia, ver H. W. Wolff, p. 8.

21. El Nuevo Testamento sólo hace dos citas directas de Joel 2:28-32, en parte o en forma completa: Hch. 2:17-21 y Ro. 10:13. Sin embargo, hay pasajes novotestamentarios que retoman ciertos conceptos centrales del pasaje de Joel: Mc. 13:24; Mt. 24:29; Ap. 6:12-13; Ap. 8:7; Gá. 3:28.

22. Craig A. Evans, "The Prophetic Setting of the Pentecost Sermon", *Zeitschrisft Fur die Neutestamentliche Wissenschaft*, Vol. 74 (1983), p. 149. De acuerdo a este autor, en Hch. 2:1-16 hay por lo menos 20 palabras que pueden ser rastreadas en Joel.

de Joel, el público de Pedro se enfrenta al juicio de Dios (Hch. 2:22-23, 36; Jl. 3:19).

Con respecto a la estructura del pasaje en Hch. 2, el autor sagrado ha hecho lo que en la exégesis judía se conoció como *pesher*.[23] La fórmula de Hch. 2:16, "mas esto es lo dicho por el profeta Joel", es una fórmula común en la práctica exegética *pesher*.[24] En esta práctica exegética, de acuerdo a los ejemplos del Qumrán y por lo que vemos en Hch. 2, el texto veterotestamentario sufre una "alteración" interpretativa. Se dan ciertos juegos de palabras para así poder aplicar el pasaje al tiempo contemporáneo del autor de la exégesis, tiempo que se considera un cumplimiento escatológico. En el comentario se introducen las palabras del texto profético, pero alterado.[25] Cuando comparamos el texto hebreo, el texto griego de la Septuaginta y el texto griego de Hechos, nos damos cuenta de que Lucas ha adaptado la cita para que corresponda en forma más gráfica al evento que él describe.[26] En su retoque del pasaje, Lucas hace al texto de Joel afirmar el hecho escatológico en forma más elocuente. Así se afirma que lo sucedido en ese día era ya la presencia escatológica de Dios por medio de su Espíritu. Además, al colocar el pronombre "mis" junto a "siervos y siervas", Lucas hace que la frase "toda carne", referida originalmente sólo a Israel, rompa las barreras étnicas y nacionales. Con el texto adaptado, se afirma el derramamiento del Espíritu de Dios como don a todos, en perspectiva universal. Porque, dice Hechos, el Espíritu de Dios es para judíos y gentiles (1:8; 8:17; 10:44-45).

Esta deliberada alteración del texto citado se debe a la dirección que ha tomado el autor. No va de la Escritura al evento contemporáneo, sino hace un movimiento a la inversa. El autor parte del evento y va a la Escritura para demostrar la vinculación del evento con la profecía: ¡Miren, hoy se ha cumplido lo prometido por el profeta! Cuando se lee con cuidado ambos textos, el de Joel y el de Hechos 2, se descubre que Lucas ha logrado dar énfasis superlativo a su relato al depender de la tradición profética de Joel para crear el contexto del sermón de Pentecostés.[27] La cita de Joel 2:28-32 (Hch. 2:16-21) funciona como centro que amarra el fenómeno descrito en Hch. 2:1-15 y el sermón de 2:22 ss. Al primero lo explica y al segundo lo echa a andar.

Es notorio descubrir en Hch. 2 la manera de acercarse a la estructura del mensaje de Joel. Debido a que la palabra profética se cita en virtud del evento del derramamiento del Espíritu de Dios, Lucas invierte el orden de los elementos en el mensaje de Joel. Mientras que en Joel el Espíritu viene después de la llamada al arrepentimiento y la promesa de restauración del pueblo, en Lucas el Espíritu viene primero y crea el momento para proclamar con denuedo la Palabra (¡ojo! *todos* proclaman, vv. 4 ss), la llamada al arrepentimiento (v. 38s), y después viene la experiencia comunitaria de la iglesia (vv. 44-47). Hechos 2 termina "alabando a Dios, y teniendo favor con todo el pueblo", confirmando Jl. 2:27, "y mi pueblo nunca jamás será avergonzado."

---

23. La exégesis *pesher* se basa en un entendimiento escatológico que ve ciertos eventos contemporáneos predichos de cierta forma escondida en los escritos de algún profeta de antaño (Evans, pp. 149-150). Esto se practicó profusamente en Qumrán.

24. Evans, p. 149; E. Earle Ellis, "Midrashic Features in the Speeches of Acts", *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (Genbloux (Bélgica): Ed. Duculot, 1970), p. 308.

25. Ellis, p. 306.

26. Ver Richard F. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, SRL Monograph Series num. 15 (Nashville: Abindgon Press, 1971), pp. 28-29. Lucas cambia la frase "después de esto" de Joel a "en los últimos días" en Hechos. También agrega el pronombre personal "mis" a los sustantivos "siervos" y "siervas".

27. Evans, pp. 148-149.

Hechos 2 reafirma la intención central de Joel con respecto a la promesa del derramamiento del Espíritu. Dios envía su Espíritu para capacitar a su pueblo para la proclamación (como profetas) del evangelio en todas las naciones. El Espíritu equipa para una correcta tarea profética, reservada no ya a unos cuantos, sino abierta a *todos*, sin distinción de raza, lengua, clases sociales, sexo, edades. Esa proclamación correcta se muestra caracterizada por dos elementos cruciales en Hechos 2: la resultante conversión de los oyentes y la vida de la comunidad: "tenían todo en común" (Hch. 2:44). La acción que buscaba corregir la dividida comunidad de Joel se muestra efectiva en la comunidad cristiana de Hch. 2. Es decir, tal como se afirma en Joel, en la tradición de Isaías 40-66 y en la proclamación de Jesús, la capacitación profética del Espíritu en la comunidad de fe se vierte en la capacidad de comprender en profundidad la voluntad divina, de entender la razón de ser misional del profeta y, como consecuencia lógica, en la demostración concreta de lo anterior: *actos de justicia* y *búsqueda de unidad y paz*. Por ello, Hch. 2 no debe interpretarse sin hacer referencia alguna al "Pentecostés" de Jesús:

El Espíritu del Señor está sobre mí,
por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;
me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;
a pregonar libertad a los cautivos,
y vista a los ciegos;
a poner en libertad a los oprimidos;
a predicar el año agradable del Señor. Lc. 4:18-19

3.2. La iglesia que nace del pueblo en América Latina

El pasaje de Lc. 4:18-19 realmente abre reflexiones para nosotros hoy, reflexiones que se enmarcan en el contexto latinoamericano pero que sin duda reflejarán las experiencias de muchos cristianos en el mundo entero.

Para quienes nos ha tocado vivir y ser testigos del acontecer cristiano en América Latina en estas últimas décadas, nos es difícil abstraernos del fenómeno que Gustavo Gutiérrez ha llamado: "la irrupción histórica de los pobres." Este fenómeno ha sido, sin lugar a dudas, más sentido en el seno de la cristiandad latinoamericana.

Este fenómeno, al cual muchos han querido reducir a una lucha a nivel meramente político-económico, ha demostrado ser un auténtico peregrinaje (éxodo) de liberación. Si entendemos liberación como un proceso integral, que no deja fuera ninguna dimensión de la vida humana, entonces hablamos de un fenómeno que busca reventar todo *dominio de la muerte* para dejar brillar al *Reino de la vida*.

Este peregrinaje encuentra su analogía en el éxodo. El Dios de la vida y Señor de la historia ofrece liberación a una comunidad pobre y esclavizada. El Dios de la vida llama a seguimiento a un pueblo que clama por libertad El Dios de la historia revierte el proyecto histórico de un pueblo opresor y ofrece esperanza a un grupo condenado a no poder escribir su propia historia.

Este fenómeno no encuentra a otros sujetos más que a Dios, Señor de la vida y de la historia, y al pueblo pobre y oprimido. El éxodo viene a ser el contrato realizado entre Dios que libera y el pueblo que responde a la llamada de seguimiento a ese Dios. Esto es lo que Gutiérrez ha llamado "la espiritualidad de la liberación."[28]

---

28. Ver su libro *Beber en su propio pozo* (Salamanca: Sígueme, 1984, Lima: CEP, 1983).

En América Latina el Dios de la vida ha enviado a su Espíritu para capacitar a sus profetas para realizar una pastoral de restauración total de acuerdo al paradigma de Jesucristo, su Hijo amado (Lc. 4:18-19; Mt. 11:2-6). Esta experiencia es la misma que encontramos en el mensaje de Isaías-III, Joel y Hch. 2. El Espíritu de Dios ha sido derramado para capacitar a una comunidad, ponerla en "sintonía" con la voluntad de Dios para dar espacio-de-vida a todos sus miembros, especialmente a aquellos a quienes con mayor facilidad y en forma consuetudinaria se les deja al margen (ver Dt. 5:12-14; Is. 56:3; 66:23; Jl. 2:28-29). Y lo más grandioso de todo, y esto lo demuestran los pasajes de Isaías-III, Joel y Hechos, es que el derramamiento del Espíritu de Dios se efectúa precisamente, y en forma primordial. sobre la comunidad pobre, marginada y oprimida. Es desde ellos que Dios por su Espíritu inicia el peregrinaje de vida.

Nuestra experiencia latinoamericana se alínea en esta perspectiva. Y por ello, sin temor a cortocircuitos, podemos incrustar en medio de ella las palabras del profeta Joel:

Y después de esto
derramaré mi Espíritu sobre toda carne,
y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas;
vuestros ancianos soñarán sueños,
y vuestros jóvenes verán visiones.

Y también sobre los siervos y sobre las siervas
en aquellos días derramaré mi Espíritu. Jl. 2:28-29

La comunidad cristiana latinoamericana, que en mucho ha vivido la experiencia pre-pentecostés, ahora, al igual que la comunidad de Hch. 2, puede decir: "Mas esto (lo que está aconteciendo) es lo dicho por el profeta Joel (Hch. 2:16)".

Un nuevo movimiento del Espíritu de Dios se está viviendo en América Latina. Dios en su Espíritu ha hecho profetas al pueblo cristiano pobre y oprimido de América Latina. Son ellos, los pobres (ver nuestro punto 1.1, último párrafo), quienes se han constituido en sujetos de su propio encuentro con Dios. Ahora son profetas para sí mismos y, más aún, para los demás. Son ellos los que han tomado para sí el programa ministerial de Jesús (Lc. 4:18-19; Mt. 11:2-6) y lo están haciendo realidad en nuestros países. Son ellos los que, comprendiendo la voluntad de Dios, han dado centralidad al doble elemento teológico de la predicación de Joel, enraizada en la tradición isaíno-deuteronómica. Su praxis cristiana ha venido a resaltar más que nunca la realidad idolátrica de mucho del así llamado cristianismo contemporáneo; ha venido a sacar a la luz el "casamiento" de muchos llamados cristianos con estructuras de injusticia y muerte. Su praxis histórica no conoce a otro Dios más que al Dios y Padre de Jesucristo, quien ofrece vida y la ofrece en abundancia. Es en medio de ellos que el nombre glorioso de Dios, Yahveh, *YO SOY*, resuena con claridad.

Es en su praxis y compromiso cristiano que hoy se escucha la proclamación profética de *fidelidad* a un solo Dios. Y es en este compromiso que se descubre el otro lado de la moneda: *acciones de justicia* que hacen más humanos a quienes este mundo despoja de esperanza para poder ser hombres y mujeres auténticos.

Cuando hoy en América Latina hablamos de *Pentecostés* y de *vida en el Espíritu*, estamos nada menos que poniéndonos en la línea y perspectiva del mensaje de Isaías-III, Joel y Lucas-Hechos. Estamos diciendo que la historia que hoy escriben nuestras comunidades cristianas populares de América Latina, es la misma historia de aquellos que vivieron bajo la luz del mensaje profético de Joel, Isaías-III y Lucas-Hechos. Historias que se

encuentran en el *kairos* de Dios.

Si nuestro credo cristiano afirma que el Espíritu de Dios ha sido enviado para guiar a toda verdad, para dar luz y vida y para crear estructuras de justicia e igualdad, entonces nos unimos a la celebración de esperanza que hoy viven millones de cristianos que en América Latina están obedeciendo a la llamada al seguimiento de Jesucristo. Aquellos que habiendo sido receptores del mismo Espíritu de Jesucristo, ahora hacen suyo el "Pentecostés" de Jesús:

El Espíritu del Señor está sobre mí,
por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;
me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;
a pregonar libertad a los cautivos,
y vista a los ciegos;
a poner en libertad a los oprimidos;
a predicar el año agradable del Señor. Lc. 4:18-19[29]

---

29. Es interesante notar cómo interpretan este pasaje los campesinos de la comunidad de Solentiname:

Laureano: Es que todo eso, ciegos, presos, afligidos, son los mismos pobres.
Pedro Rafael: Y hay que ver también, como contraste, el aspecto negativo: No vino a dar ninguna noticia a los ricos, sino a hablar a los pobres. No vino a dar salud a los que están felices, sino a los que tienen problemas, a los afligidos. No vino para ser aliado de los que encarcelan a la gente, sino para libertar a los presos. Y no vino para taparles los ojos a los hombres, sino para hacerlos ver, y no vino a oprimir, sino a acabar con las opresiones y a proclamar la liberación total. Que no falsifiquen estas palabras, como se hace a menudo. ¡Y lo dijo en la iglesia!
Cosme: Vemos claramente como dijo Marcelino el otro día que el mundo está todo distinto de como lo quiere Cristo.
Y yo: Un ejemplo de cómo se han traicionado sus palabras es que en vez de decir que él vino a dar una noticia alegre a los pobres, se ha traducido que vino a "evangelizar a los pobres". (Ernesto Cardenal, *El Evangelio en Solentiname*, Vol. I, San José: DEI, 1979, p. 73).

Vida y Pensamiento. Vol. 4, Nos 1 y 2. 1984.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Los pobres: exigencia de solidaridad

Victorio Araya Guillén

El presente artículo recoge el texto de la conferencia pronunciada por el autor en la Consulta "Diálogo Norte/Sur y solidaridad con el pobre", organizada por el "Social and International Affairs Committee" del Concilio Mundial Metodista, en octubre de 1984. En la consulta se le pidió al ponente hacer una reflexión teológica desde una perspectiva latinoamericana, dado el carácter "mundial" de la reunión.

La "pobreza absoluta" de 800 millones de personas, la actual situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 40 millones de muertos por hambre y desnutrición,[1] es sin duda hoy el gran desafío para cualquier iglesia cristiana, aún en los países desarrollados y dominadores.

Que los pobres desafíen a la iglesia[2] no ha de movernos a una reacción apologética. La inhumanidad de la realidad anti-vida del pobre es lo suficientemente dura como para *no* cuestionar la manera como hemos vivido y reflexionado nuestra fe en la iglesia y en la sociedad. Caen viejas certezas y seguridades. Se abren ricas y nuevas preguntas. Se impone para la misión de la iglesia un camino presidido *por la búsqueda como actitud fundamental.*

A través de la historia, la iglesia cristiana, en cumplimiento de su misión, ha enfrentado muchos y diversos desafíos históricos. Es la consecuencia inevitable de la fidelidad y seguimiento de Jesucristo, en un camino de obediencia radical y anuncio del "evangelio del Reino de Dios" (Mr. 1:14).

El desafío de los pobres implica para nosotros el constituirnos en una *iglesia solidaria con los pobres.*[3] Esta es hoy la manera de ser fieles a nuestra vocación como iglesia metodista. Esta opción que parte de una lectura profética de "los signos de los tiempos", se arraiga en el Evangelio del Reino y lo mejor de nuestra herencia eclesial metodista.

1. El Banco Mundial en agosto de 1978 ha señalado que a fines del presente milenio 600 millones de hombres, mujeres y niños vivirán aún en la "pobreza absoluta" cp. Vincent Cosmao, *Transformar el mundo: una tarea para la iglesia* (Santander: Sal Terrae, 1981), pp. 17-31.

2. Cp. Julio de Santa Ana, *El desafío de los pobres a la Iglesia* (San José: DEI, 1977).

3. Cp. Consejo Mundial de Iglesias/CCPD, *Hacia una iglesia solidaria con los pobres* (Lima: CCPD/CELADEC, 1980).

El Dr. Victorio Araya es decano académico del Seminario Bíblico y profesor de teología.

1. La opción solidaria por el pobre: una exigencia evangélica

El criterio de la vida y misión de la iglesia parte de su opción fundamental por Jesucristo, quien anunció la cercanía radical del Reino de Dios.

Jesús definió el significado de su práctica mesiánica de la siguiente manera:

El Espíritu del Señor está en mí,
por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;
Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón,
a pregonar libertad a los cautivos,
Y vista a los ciegos;
A poner en libertad a los oprimidos
A predicar el año de gracia del Señor. (Is. 61:1-2) Lucas 4:18-19

El centro y medida de nuestra fe es Aquel que dijo:

Felices los pobres, pues el Reino de Dios pertenece a ustedes,
Felices los que ahora tienen hambre, pues van a ser satisfechos;
Felices ustedes que ahora lloran, pues después van a reír.
Pero pobres de ustedes, ricos, porque ya han tenido su alegría;
Pobres de ustedes los ahora satisfechos,
Pues van a tener hambre. Lucas 6:20-26[4]

El centro y la medida de nuestra fe es Aquel cuyo advenimiento fue saludado con este himno:

Mi alma alaba al Señor y mi corazón se alegra en Dios mi Salvador.
Porque ha hecho obras poderosas:
venció a los hombres de corazón orgulloso,
a los poderosos arrojó de su trono
y levantó a los pobres;
A los que tenían hambre colmó de bienes
y a los ricos despidió con las manos vacías. Lucas 1:45-56

Jesucristo hizo claro de qué lado se encuentra en esta historia: en una activa solidaridad-identificación con los vencidos, los humillados, los pobres y oprimidos de la historia.

El teólogo reformado suizo Karl Barth lo ha expresado con palabra oportuna:

> Dios se coloca siempre incondicional y apasionadamente de un lado y sólo de uno: contra los soberbios y en favor de los humildes; contra aquellos que tienen sus derechos y privilegios y en favor de aquellos que han sido despojados y privados de sus derechos.[5]

---

4. Jesús tiene palabras muy duras para el rico. Pero éste no queda fuera de su amor. Es más, lo invita a seguirle, a convertirse al Reino de Dios, aunque reconoce, que por su confianza en el dinero, "difícilmente un rico entrará en el Reino" (Mt. 19:23; Mr. 10:23; Lc. 18:24). Cp. Julio de Santa Ana, *op. cit.*, pp. 39-50.

5. *Church Dogmatics* II/1, p. 386.

Si lo anterior es cierto, y la evidencia bíblica es extraordinariamente clara, y no solo en Lucas, nos encontramos con que *no* hay excusas frente a la solidaridad con los pobres.

Para la iglesia la consecuencia es clara. En este mundo y en esta historia hay una manera concreta e inequívoca de estar con Jesucristo y es estar junto a aquellos con quienes, en el misterio de su amor, El se ha colocado para siempre: los pequeños, los pobres y oprimidos –"Cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis" (Mt. 25:40).

Es necesario –por la brevedad de la exposición– precisar mejor que para Jesús los pobres están caracterizados en una doble línea:[6]

a) Pobres son para Jesús *los despreciados por la sociedad*. Pobres son los pecadores, publicanos, prostitutas (Mc. 2:6; Mt. 11:19; 21:32; Lc. 15:1); son los sencillos (Mt. 11:25); los pequeños (Mc. 9:2; Mt. 10:42; 18:10, 14); los más pequeños (Mt. 25:40-45); los que ejercen profesiones despreciadas (Mt. 21:31; Lc. 18:11). En este sentido, son pobres las personas difamadas, las que gozan de baja reputación y estima, los incultos e ignorantes. Pobres son los despreciados, los que son menos que otros y para quienes la religiosidad vigente no es esperanza, sino condenación.

b) Pobres son para Jesús los que están bajo algún tipo de *opresión real*, e.d. los que tienen una necesidad real, en la línea de Is. 61:1. Pobres son los que padecen necesidad, los hambrientos y sedientos, los desnudos, forasteros, enfermos y encarcelados, los que tienen hambre, los que lloran, los que están agobiados por un peso.

Los pobres, a los que se dirige las Buenas Noticias del Reino que se acerca, son para Jesús aquellos que se hallan en algún tipo de miseria real y aquellos que son despreciados, discriminados socialmente. Este modo de acercarse el Reino es lo que produce el escándalo (Mt. 11:6).

2. La opción solidaria por el pobre: una exigencia de nuestra tradición metodista

La Iglesia Metodista nació en Inglaterra a mediados del siglo XVIII (siglo de la ilustración), en medio de las profundas convulsiones de la revolución industrial.[7] No nació al margen o por encima de esas convulsiones. Nació ligada al movimiento obrero (naciente proletariado industrial) y como una iglesia de obreros. Esa es la matriz humana del metodismo.[8] No obstante que J. Wesley fue políticamente conservador (monárquico, no aceptó

---

6. Cp. Jon Sobrino, *Jesús en América Latina* (Santander: Sal Terrae, 1982), pp. 144-145.

7. Cp. Franz Hinkelammert, "Las condiciones económico-sociales del metodismo en la Inglaterra del siglo XVIII" en José Duque (Editor) *La tradición protestante en la teología latinoamericana: Lectura de la tradición metodista* (San José: DEI, 1983), pp. 21ss.

8. Al respecto ha señalado J. Míguez Bonino: "Wesley y sus predicadores levantaban sus tarimas a la madrugada, en las bocas de las minas de carbón de Cardiff, a la puerta de las acerías de Birmingham o de las tejedurías de Liverpool. El auditorio era el naciente proletariado industrial, que sabía muy bien lo que era el infierno de una jornada sin límites, el hacinamiento, la mortalidad temprana, la desnutrición y el raquitismo . . . y que no conocía otro cielo que el boliche donde por dos peniques le proveían el opio del Rhum para el fin de semana. Esa es la gente que recibe el mensa-

la revolución norteamericana de emancipación), por la inserción del metodismo en el mundo obrero se ha llegado a afirmar quizás exageradamente, que "el obrerismo británico debe más a Wesley que a Marx".[9]

La Iglesia Metodista no nació al calor de una controversia teológica de corte especulativo. Nace como producto de un profundo avivamiento espiritual, es decir: como búsqueda de una *nueva manera* de caminar en el Espíritu (orto-praxis) y vivir el evangelio y sus demandas para la vida de todo el hombre y todos los hombres y mujeres, en un camino de *santidad total* ("de corazón y vida").

Lo significativo de esta experiencia del Espíritu es la firme convicción de que la búsqueda de la santidad pasa inescapablemente a través del prójimo (contra toda tentación de escapismo intimista más propio de las religiones místicas que de la religión histórico-profética de la Biblia). De ahí el afán de hacer el bien en medio de las circunstancias miserables del mundo obrero de la época: lucha contra la esclavitud, preocupación por la educación y la salud y preocupación por todo tipo de iniciativa de beneficencia.

Hoy desde la experiencia de los pobres de la tierra sabemos que el pobre es el prójimo por excelencia. Santo no es tanto el distinto de, el separado de, sino el *solidario*, el *identificado con*.

La santidad consistirá en mantener el "sí" de Dios a la historia, al Reino de justicia y vida, y el "no" de Dios a un mundo de pecado, de opresión, el cual tiene que ser transformado salvíficamente.

3. La opción solidaria por el pobre: exigencia de una lectura profética de "los signos de los tiempos"

Los últimos años se caracterizan por la creciente presencia, real y exigente, del mundo del otro; los pobres, los marginados y humillados de la historia. Los hasta ahora ausentes se están haciendo presentes. Dicen su palabra. El Congreso Internacional Ecuménico de Teología (São Paulo, Brasil, 1980) lo expresa de esta manera:[10]

> La situación de sufrimiento, de miseria, de explotación de las grandes mayorías, concentradas especial, pero no exclusivamente, en el llamado Tercer Mundo, es tan evidente como injusta.
>
> Sin embargo, el proceso histórico más importante de nuestro tiempo empieza a ser *protagonizado* por esos mismos pueblos, verdaderos "condenados de la tierra".

---

je y lo acepta por millares. Los escritos antimetodistas de la época abundan en caracterizaciones como ésta –cuyos paralelos suenan extrañamente familiares– "turba de desarrapados", "miserables gusanos", "chusma con pretensiones". *Es monstruoso que le digan a uno*, comenta la duquesa de Buckingham de la predicación metodista, *que tiene un corazón tan pecador como esos desperdicios humanos que se arrastran por la tierra.* Los predicadores de Wesley son albañiles, serenos, tejedores, carpinteros, panaderos. Esa es la matriz humana del metodismo". "Nuestra fe y nuestro tiempo" *Cuadernos de Cristianismo y Sociedad* año 1 (1974 4, pp. 2-3. Cp. "¿Fue el metodismo un movimiento liberador?" en José Duque (Ed.) *op. cit.*, pp. 63-73.

9. Citado por E.J. Hobsbawn, *Rebeldes primitivos* (Barcelona: Ariel) p. 195. Cp. Elsa Tamez, "El Wesley de los pobres" en José Duque (Ed.) *op. cit.*, pp. 219-236.

10. Cp. Teólogos del Tercer Mundo, *La irrupción del pobre en la sociedad y en la iglesia* (Documentos finales del CIET) (Bilbao: Desclée, 1982).

En el contexto del Tercer Mundo, las clases populares emergentes impulsan movimientos sociales, y a través de sus luchas forjan una conciencia más lúcida de la sociedad global y de sí mismos.

Estos movimientos sociales populares expresan mucho más que una reivindicación económica. *Se trata del hecho nuevo, en los términos que hoy reviste, de la irrupción masiva de los pobres en cada sociedad*. Ellos son las clases explotadas, las razas oprimidas, los seres que se desea mantener ausentes y desconocidos en la historia humana y que cada vez con mayor decisión, muestran su propio rostro, expresan su palabra y se organizan para conquistar por sí mismos el poder que les permita garantizar *la satisfacción de sus necesidades* y la creación de verdaderas condiciones de liberación. (Nos. 6-9).

En la irrupción histórica de los pobres, la iglesia vive un profundo desafío. Está en juego algo más radical que un desafío coyuntural o la percepción (sensible-analítica) de la dura realidad de los pobres. En la irrupción histórica de los pobres vivimos el juicio de la Palabra de Dios. Como nunca antes hemos escuchado tan claramente la Palabra de Dios que nos llega a través del grito de los millones de pobres de la tierra, verdaderos "condenados de la tierra". Es un tiempo de gracia y exigente conversión personal y eclesial, fuente a la vez de una renovada experiencia espiritual: la espiritualidad de solidaridad con el pobre, del encuentro con Jesús, nuestro Señor, "el rico que se hizo pobre" (II Cor. 8:9), que se nos manifiesta escondido en el rostro sufriente de los pobres.

4. Los pobres: una aclaración necesaria

El compromiso eclesial solidario con los pobres supone aclarar *quiénes* son los pobres y las *causas* históricas de su opresión.

La percepción de la realidad de miseria de las mayorías pobres, la injusticia de su situación de creciente deterioro en las condiciones y la calidad de vida amenazada, ha puesto de manifiesto la exigencia de conocer en su *causalidad histórica*, los mecanismos estructurales ("lógica objetiva") generadora de la pobreza anti-vida. Hay por ende una racionalidad socio-analítica que se constituye en mediación inevitable de la opción cristiana por el pobre.

El tema es central pero sobrepasa los alcances de la presente ponencia. Conscientes de ser breves, explicitamos tres planos de comprensión de la situación del pobre y la solidaridad con los pobres.

a) La pobreza es destructiva.

La pobreza no es inocente o neutral. La pobreza es mortal. La pobreza material es la vida amenazada, impedida y destruida históricamente, porque amenazadas están las fuentes primarias de la vida real de los pobres por la permanente no satisfacción de sus necesidades básicas: trabajo, pan, casa, salud. Es la vida humana, la creación misma, aniquilada lentamente por estructuras opresivas o rápida y violentamente por estructuras represivas. La pobreza expresa la verdadera esencia necrófila de un sistema de injusticia institucionalizada construido sobre la muerte del pobre y para el beneficio de unos pocos que se benefician cada vez más, a costa de la pobreza creciente de las mayorías.

Desde la percepción de la pobreza, ha de surgir en primer lugar para el cristiano la *indignación ética y profética*: "Dios no quiere la pobreza"; "como están las cosas no

pueden seguir"; la pobreza contradice el designio salvífico-creador de Dios en la medida en que despoja a sus criaturas de su dignidad humana y de hijos de Dios. Es una situación objetiva de pecado, fruto de una gran injusticia que clama al cielo como la sangre de Abel asesinado por Caín su hermano (Gen. 4:10).

b) La pobreza es estructural.

La pobreza no es algo "accidental", o casual, producto de la insuficiencia de los recursos de la naturaleza o peor aún, el resultado de un destino ciego e inexorable. La existencia del pobre no obedece a la "pereza del pueblo", a su "inferioridad", a su "falta de educación" o a la "falta de oportunidades". Es algo histórico-causal, el resultado de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, que originan la pobreza. El pobre es en consecuencia el *producto* de un sistema injusto estructurado para el beneficio de unos pocos. El pobre, despojado del fruto de su trabajo, es miembro de una clase social explotada abierta o sutilmente, por otra clase social.[11]

c) El pobre es un sujeto colectivo.

La opción por el pobre nos hace comprender que no se puede aislar el pobre de la clase social a la que pertenece. El pobre aislado no existe. Pertenece a grupos sociales, razas, culturas, sexo; constituye un sujeto colectivo, históricamente determinado. Este carácter colectivo del sujeto pobre es lo que hace dura y *conflictiva* la opción por el pobre. No basta tomar conciencia de la situación de pobreza. Es necesario dar un paso más. La percepción y la protesta han de movernos a acciones concretas. La pobreza destructora de la vida no es algo que hay que aliviar, sino algo contra lo cual hay que luchar. Luchar contra la pobreza es una manera concreta de estar con el pobre.

d) El pobre nos introduce en el mundo de lo político.

"Todo es político, pero la política no lo es todo". (Emanuel Mounier)

Si la pobreza es una realidad material, destructiva, estructural, contra la cual hay que luchar, si el pobre no existe individualmente sino como sujeto colectivo, entonces la opción por el pobre nos introduce inescapablemente en el mundo de lo político y la racionalidad que le es propia. Esta opción valora de manera distinta lo político, no como dimensión sectorial necesariamente partidista, sino global, que abarca y condiciona exigentemente todo el comportamiento colectivo de toda realización humana.

Se descubre así la dimensión política del amor cristiano en la búsqueda del bien común y el establecimiento del derecho de la vida de las mayorías pobres. No existe un espontaneísmo del amor, es decir, no se puede, ni se debe, hacer cualquier cosa. El amor al oprimido exige una racionalidad política que le posibilite dialécticamente, sin perder su gratuidad evangélica, hacerse eficaz en términos del Reino de Dios, en un compromiso que llega a ser político.

La praxis del amor se traduce *hoy* en un empeño por transformar un orden social que genera marginación y pobreza. Estamos ante un cuestionamiento histórico de la situación de injusticia y miseria de las grandes mayorías pobres en el llamado Tercer Mundo. En esta situación la opción por el pobre en solidaridad con sus luchas adquiere inevitablemente un

---

11. Cp. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima: CEP, 1979), pp. 79-80.

carácter conflictivo. El terreno de lo político tal como hoy se presenta implica enfrentamientos entre grupos humanos con intereses sociales opuestos. Optar por el pobre supone tener enemigos. Y sin embargo el evangelio nos exige amar al enemigo.

5. La praxis eclesial solidaria con los pobres: planos

La praxis eclesial desde la solidaridad con los pobres es una praxis amorosa. En el fondo se trata de concretar históricamente aquella palabra *teo*-lógica originaria de "amaos los unos a los otros" a fin de que el amor de Dios –cuya medida es no tener medida– habite entre nosotros y se haga creíble. Karl Rahner lo ha expresado con radicalidad: "Sólo en medio de una solidaridad incondicional con los condenados de la tierra, podemos atrevernos a hablar del amor de Dios para con nosotros".[12] En consecuencia la comunidad de fe como expresión de su verdadero sentido y propósito está llamada a una praxis de escucha, acogida y servicio al pobre. Precisemos brevemente estas dimensiones o planos:

a) *Escucha del pobre:* escucha de su palabra interpelante que nos revela la inhumanidad de su miseria y opresión, de la fuerza de su esperanza, de sus anhelos de liberación.

b) *Acogida del pobre:* acogida "del no invitado al banquete" en su valor, en su dignidad de persona humana, en su palabra, como lugar de presencia de Dios en la historia.

c) *Servicio al pobre:* "ir directo al pobre" en gestos concretos de amor eficaz, esto es, que ayuden efectivamente a la liberación del pobre. La pobreza del pobre es un llamado que exige ir más allá de una acción generosa que la alivie, es exigencia de transformación de su situación. La acción generosa asiste al pobre pero sin promover su fuerza liberadora como sujeto activo en el proceso de transformación de su situación. ¿Quién vive y sufre las consecuencias de la opresión con más intensidad que los mismos pobres? ¿Quién está mejor preparado para captar la urgencia de la liberación?

La escucha del pobre, el gesto de acogida, mueven a la acción, a una práctica solidaria de ayuda. La fe cristiana afirma que es imposible amar a Dios en directo, sin que ese amor sea mediado por un amor histórico al prójimo; y el pobre es prójimo por excelencia que mueve a acercarse (escucharle, acogerle, ayudarle). Hasta aquí es posible que todos estemos de acuerdo. La complejidad surge cuando nos planteamos la pregunta por las necesarias mediaciones históricas de la praxis amorosa. El amor cristiano al prójimo *no* contiene dentro de sí los criterios para su realización histórica. Además la iglesia por su ubicación en la historia está atravesada por la conflictividad y las contradicciones sociales. No es posible ignorar las graves divergencias de opinión y de práctica que al respecto existen en nuestras iglesias. En este punto es donde proponemos una visión de la contribución de la iglesia a la vida, esperanza y liberación de los pobres de nuestros países. No ciertamente única ni aislada, pero juzgamos que se arraiga en el Evangelio y en lo mejor de nuestra tradición metodista.

Si en este mundo y en nuestra historia *hay un sola manera de estar con Jesucristo* y es optar por aquellos por quienes Dios mismo incondicionada y apasionadamente ha optado y se ha colocado de su lado para siempre, el seguimiento de Jesús exige una encarnación en el mundo de los pobres en defensa de su vida amenazada. No le corresponde a la iglesia dirigir la historia. No le corresponde a la iglesia ponerse al frente de los procesos de liberación. La iglesia no crea un partido ni organizaciones populares, ni se pronuncia por una

---

12. K. Ranher (Ed.), *Sacramentum Mundi* (Barcelona: Herder, 1972), Vol. I. p. 125.

línea partidista. ¿Qué podemos y debemos hacer entonces? Desde la encarnación en el mundo de los pobres (en "el desde abajo" de la historia) la iglesia en solidaridad con el pobre tiene una misión de *defensa activa del derecho a la vida de los pobres.*

Esta praxis solidaria exige de nuestro juicio dos momentos bien definidos:

1) Momento negativo (*vía negativa*); denuncia-desenmascaramiento, denuncia profética de *las estructuras* opresivas-represivas que lenta o violentamente privan de vida a las mayorías pobres. Desenmascaramiento de *las causas* históricas de la opresión (discernimiento socio-analítico de los mecanismos que originan esta situación histórica y social). Eclesialmente la situación del pobre no puede ser reducida al plano de las simples opiniones. La presunta imposibilidad de comprender científicamente, mediante un análisis serio, histórico-estructural, cuando menos los aspectos más determinantes de la miseria de la realidad de los pobres, representa actualmente uno de los mecanismos ideológicos más eficaces del sistema de dominación. No deja de ser una paradoja que tantas iglesias que anuncian tan insistentemente "lo futuro", y se aferran con tanta certeza a las "últimas cosas", se nieguen a entender con un grado mínimo de certeza, la situación histórica de dominación diaria de dos terceras partes de la humanidad. Este momento de denuncia, referido a los cristianos, supone denunciar la espiritualización abstracta de la pobreza (rescatando el concepto bíblico del pobre como el indefenso, el oprimido, la víctima de los mecanismos de la opresión).[13] Por otra parte, es necesario prestar atención (juicio y discernimiento) a las imágenes deformadas de Dios y del evangelio cautivas al interior de la ideología dominante, que hacen de la teología "una superestructura religiosa" funcional a la preservación y sacralización de estructuras económicas injustas y responsables de la anti-vida de los pobres. En América Latina por ejemplo, más que contra la incredulidad, hay que luchar contra la herejía histórica que supone la adaptación del mensaje liberador del evangelio a la medida de los intereses de los poderosos y sus prácticas de dominación y muerte.

2) Momento positivo (*vía positiva*): afirmación-acompañamiento-anuncio-celebración. Se trata de ir directamente al pobre en defensa activa de su sobria esperanza, ¡vivir!, confesando así que la iglesia cree en verdad en el Dios de la vida. La defensa de los pobres implica:[14]

a) *Ser voz de los que no tienen voz.* La defensa del pobre exige afirmar la verdad de su realidad, lo justo de sus anhelos y sus luchas que están silenciadas y tergiversadas. Desde aquí la iglesia anuncia al Dios de los pobres, como el Dios que hace alianza con los pobres y defiende su causa, como su primer y fundamental defensor.[15]

b) *Acompañar a los pobres en sus procesos y justas luchas de liberación.* Es la continuación activa de la encarnación de la iglesia en el mundo de los pobres. Esta no se hace de una vez y para siempre. A la encarnación concreta le compete la disponibilidad de nuevas encarnaciones en lo específico de cada momento determinado. Este acompañamiento supone defender, propiciar y animar la decisión y capacidad de movilización y organización de los pobres en la formulación de su proyecto histórico liberador.

13. Cp. Elsa Tamez, *La Biblia de los oprimidos: La opresión en la teología bíblica.* (San José: SBL/DEI, 1982).

14. Cp. Jon Sobrino, "El aporte de la iglesia a la esperanza de los pobres" en "II Congreso de Teología y Pobreza", *Misión Abierta*, Nos. 4-5 (1982), pp. 123-127.

15. Cp. V. Araya, *El Dios de los pobres: El misterio de Dios en la teología de la liberación* (San José: SBL/DEI, 1983), pp. 112-116.

c) *Imbuir en ellos, como persona y como pueblo, en sus proyectos y sus luchas, espíritu cristiano*, con la convicción de que con ese espíritu los pobres dan más de sí. "Es avisarles de sus limitaciones y criticar sus errores y pecados, precisamente para hacerles mejorar como pueblo".[16]

d) Contribuir desde la fe a través de la propia esperanza de la iglesia a *mantener viva la activa esperanza* de los pobres en lo momentos más difíciles. Los procesos de liberación son duros. En medio del dolor y el sufrimiento la cercanía radical del Dios liberador que es también el Dios crucificado, preserva de la desesperanza. Mantener dialécticamente esa cercanía es lo que mantiene la tozudez de la esperanza.

e) *Celebrar la vida con la profundidad que otorga la fe* (praxis de celebración). Desde el gesto solidario en defensa de la vida amenazada de los pobres, la iglesia celebra con alegría la acción salvadora del Dios de la vida. La plenitud de vida que se manifiesta por la liberación (muerte y resurrección) de Jesucristo. El punto culminante de la praxis eclesial celebrativa es la celebración de la Cena del Señor, con su dialéctica constitutiva de *memoria* (pascual) y *libertad* (apertura al futuro). Memoria que no es fijación al pasado, sino condición necesaria para hacerlo presente en función del futuro; memoria que no es recuerdo triste y nostálgico de tiempos idos, sino apertura plena de esperanza y alegría, en libertad creadora al futuro.

En la fracción del pan, del pan que falta en la mesa de los pobres de la tierra, se hace presente por el Espíritu y se reconoce la vida del Resucitado. Vida que re-crea la vida, vida que nos asegura que el pecado, la opresión y la muerte serán destruidas para siempre. No se trata de una alegría ingenua, evasiva, fruto de una falta de conciencia de la cotidiana realidad de anti-vida y sufrimiento que se vive. "Es –como la ha llamado J. Gutiérrez– una alegría subversiva de un mundo de opresión".[17] Es una alegría pascual que pasa por el dolor y la muerte, pero que expresa la profunda confianza que conlleva en el amor liberador del Padre, cuya última palabra es vida para los hombres, esperanza para los crucificados de la historia.

6. Ecumenismo desde los pobres

La práctica solidaria de ayuda al pobre exige y promueve la solidaridad cristiana entre las iglesias. Defender al pobre supone tiempo, supone dedicar recursos a defender su vida. Por eso la defensa del pobre exige y promueve la solidaridad entre las iglesias, entre las iglesias "del centro", y las iglesias "de la periferia", entre las iglesias misionantes y misionadas, y entre las diversas iglesias cristianas en un proceso de "conllevarse mutuamente" las iglesias cristianas, en el plano histórico, eclesial y teologal (en la práctica del amor, la justicia y la esperanza), eliminando las abismales diferencias sociales, actuando de una manera concreta y creativa en favor de los pobres, en la transformación de una realidad de opresión y anti-vida, en otra de liberación y fraternidad, para que la Buena Noticia que viene de Dios que irrumpe con su Reino, llegue a nosotros convertida en buena realidad, en la *comunión* del amor solidario y la *participación* fraterna de la tierra, el pan y la alegría para todos, como realidad tangible y goce colectivo (Is. 65:17-25).

---

16. J. Sobrino, *op. cit.*, p. 126.

17. *Op. cit.*, pp. 128-130.

BREVE ANEXO BIBLIOGRAFICO

LIBROS

Echegaray, Hugo. *La práctica histórica de Jesús*. Lima: CEP, 1980.

Escudero Freire, Carlos. *Devolver el Evangelio a los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1977.

Hanks, Tomás. *Opresión, pobreza y liberación. Reflexiones bíblicas*. Miami: Caribe, 1982.

Hirata, Guillermo. *Pobres y ricos en el evangelio de Lucas*. México, D.F.: Secretariado Social, 1972.

ISEDET. *Los pobres: encuentro y compromiso*. Buenos Aires: La Aurora, 1978.

Santa Ana, Julio de. *Por las sendas del mundo caminando hacia el Reino*. San José: DEI/SEBILA, 1984.

Schottroff, Luise; Stegemann, Wolfgang. *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*. Salamanca, Sígueme, 1981.

Sobrino, Jon. *Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae, 1982.

Jesús y los pobres. Madrid: Ediciones HOAC, 1982.

Teólogos del Tercer Mundo. *La irrupción del pobre en la sociedad y en la iglesia* (Documentos finales del IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología). Bilbao: Desclée, 1982.

ARTICULOS

Coenen, L.; Esser, H.H. "Pobre", en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1983. Vol. III, pp. 380-385.

Ellacuría, I. "Pobres", en C. Floristán, J.J. Tamayo, *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1983, pp. 786-802.

González Faus, J.I. "Jesús de Nazaret y los ricos de su tiempo" en *Misión Abierta* (Madrid) Nrs. 4-5, noviembre 1981. Vol. 74, pp. 45-72.

Péry, A. "Pobre" en J-J. Von Allmen (Dir.), *Vocabulario Bíblico* Madrid: Marova, 1973. pp. 262-264.

Pikaza, X. "Mateo 25:31-46: cristología y liberación" en Varios, *Jesucristo en la historia y en la fe*. Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 220-228 [Del autor ha aparecido recientemente un extenso comentario sobre este pasaje: *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*. Salamanca: Sígueme, 1984]

Producción bíblico–pastoral en el SBL:

Acceso a los artículos de Ingrid González y José Enrique Ramírez

Surgidos de un mismo texto bíblico, los dos artículos que siguen se parecen y se distinguen al mismo tiempo. Uno es de una estudiante, el otro, de un profesor. El primero constituye una tesina de grado –es evidente su carácter académico. El segundo es un sermón –y no uno de esos sermones de biblioteca, sino más bien una comunicación de la Palabra viva para una necesidad apremiante en la comunidad del Seminario.

¿Cómo se compaginan dentro de una institución los distintos ejes alumno/profesor, aula/capilla, biblioteca/púlpito? Pensando que el contraste y la integración de estos elementos pueden interesar a nuestros lectores en otros seminarios, transcribimos a continuación una entrevista que se hizo al Prof. José Enrique Ramírez sobre estos puntos. Hubiera sido de provecho plantear preguntas similares a la estudiante Ingrid González pero, como su tesina marcó el paso final de su programa de estudios, ella ya ha regresado a su patria.

Prof. Ramírez, ¿cómo relaciona Ud. el estudio exegético y la tarea pastoral?

Ha sido mi costumbre que las inquietudes que siento en la comunidad las llevo conmigo al estudio exegético. Busco, entre otras cosas, en qué medida el texto habla a estas necesidades.

Como profesor, ¿cómo incorpora este aspecto pastoral a sus cursos?

Lo que acostumbro hacer es, primero, desarrollar las pautas formales de la investigación exegética. En el camino mostramos cómo, en forma espontánea y normal, no presionada, surgen las relaciones con la pastoral. Esto se hace a lo largo del período de estudio del texto, no solo al final, porque estos elementos lo enriquecen y le dan dirección.

¿Nos puede decir cómo surgió este sermón en particular?

Con gusto. Sucedió que al grupo del curso Antiguo Testamento III le tocó planear el culto de esa semana. La discusión en el grupo nos aportó mucho: en particular se comentó el hecho de que en la experiencia del salmista estuvo completamente ausente una actitud fraternal de parte de los que observaban su dolor. Así, del trabajo del curso, junto con esta reflexión, surgieron varios puntos susceptibles de ser retomados para el culto.

Ud. ha mencionado que el culto se relacionó con una situación específica que se daba en San José en ese momento. ¿Puede explicar esa situación?

Bueno, brevemente diré que en esos meses una serie de acusaciones, infundadas, contra el Seminario llevaron a varias organizaciones evangélicas a cortar sus relaciones con el SBL en una forma tajante y hasta degradante.

¿Cómo repercutió esto en el curso?

Vi que se reafirmó mucho en el curso la pastoral del dolor ajeno. Algunos de los estudiantes estaban sintiendo en carne propia el rechazo de parte de los que debían ser sus hermanos.

¿Diría entonces que el curso mismo cumplió una misión pastoral?

Sí, sobre todo porque discutimos casos concretos de los mismos estudiantes, y algunos de ellos ejercían un ministerio de consejería pastoral a otros.

¿Algún ejemplo de cómo realizaron esto?

Específicamente, en relación con Job y sus amigos, asumimos los varios roles, para sentir lo que sentía cada uno, para reconocernos tanto en los amigos como en Job mismo. Esto nos dio elementos para nuestro propio trabajo pastoral. Sobre todo nos dimos cuenta del enfoque en Dios mismo como consejero.

Gracias, hermano José Enrique, y buen provecho, lectores.

Vida y Pensamiento. Vol. 4, Nos 1 y 2. 1984.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Salmos de lamentación: Protesta ante el sufrimiento

Ingrid González

INTRODUCCION

El libro de los Salmos es uno de los libros más leídos de la Biblia. En ellos el orante cristiano se identifica con la oración del Salmista y la hace suya. Es el libro que se utiliza más para la vida devocional del creyente. Pero a la vez que los salmos son muy leídos son muy difíciles de entender.

A través de los siglos han sido leídos de forma diferente. El interés se ha centrado en poder entenderlos. Durate los primeros siglos de la iglesia fueron leídos como poemas de Cristo, haciendo énfasis en el sentido espiritual de los mismos. Luego se les dedicó un interés especial a los géneros literarios y al origen cultural de cada salmo. Estos intentos resultaron ser muy académicos.

El libro de los Salmos ha sido identificado con el libro de la alabanza y de los himnos. Pero debemos tener en cuenta a los salmos de lamentación, que forman una tercera parte del libro de los Salmos. Pensamos que estos salmos tienen algo que decir en la situación de sufrimiento que vive el pueblo latinoamericano.

El interés por el estudio de los salmos se ha despertado en los últimos años. Mencionemos por ejemplo los trabajos de Cardenal. Menapace y el padre Marcelo Barros. en los cuales me he guiado y han sido de mucha ayuda en la realización de este trabajo.

Nuestra preocupación al hacer este trabajo ha sido básicamente la de realizar no un estudio meramente académico, sino un trabajo con fines educativos y prácticos: redescubrir el libro de los Salmos. En especial fijamos nuestra atención en los salmos de lamentación, para darles la oportunidad de ser leídos y entendidos.

En la primera sección hacemos un estudio de la teología de los salmos de lamentación. Hacemos énfasis en que los salmos de lamentación presentan la reacción del creyente del Antiguo Testamento ante el sufrimiento. La lamentación en los salmos no es resignación ni autocompasión ante el sufrimiento. Es protesta y queja a Dios.

Hemos escogido el Salmo 22 para el estudio. Este salmo nos presenta la queja ante el sufrimiento y la respuesta de Dios que es la cesación del sufrimiento. Este salmo es muy conocido para los cristianos por el uso que de él hace el Nuevo Testamento.

La Srta. Ingrid González, bachiller en teología por el SBL (nov. de 1984), presentó este trabajo como su tesina de grado. La autora pertenece a la Unión Evangélica Pentecostal de Venezuela.

En la segunda parte veremos cómo un salmo de lamentación ha sido leído de tal forma que se ha perdido de vista el sentido de protesta. Proponemos algunas pautas para leer los salmos desde la perspectiva latinoamericana. Las recomendaciones aquí sugeridas fueron utilizadas para el estudio del salmo en la primera sección.

1. SALMOS DE LAMENTACION: PROTESTA ANTE EL SUFRIMIENTO

1.1 Los salmos de lamentación

Más de la tercera parte del salterio está formada por los salmos de lamentación.

> Esta abundancia de salmos de lamentación individual en la Biblia nos revela que la oración del oprimido y el sufriente era muy frecuente e importante para el pueblo de Dios.[1]

La finalidad de la lamentación en los salmos es la aspiración por la vida.[2] Al lamentarse ante Dios se mira hacia el futuro. Se pide que el sufrimiento sea alejado. En la descripción de sus sufrimientos el salmista trata de mover el corazón de Dios para que éste cambie la situación de dolor en la cual él se encuentra. Se recurre al lamento para que Dios se apiade. El lamento es un forcejeo por tratar de cambiar las circunstancias en las cuales se experimenta el dolor. La lamentación se convierte en una apelación a Dios, al único que puede cambiar las circunstancias. El orante sabe que el sufrimiento no es una condición ideal querida por Dios. Sabe que a Dios no le es indiferente el dolor humano.

Los sufrimientos del salmista no nacen sólo de la angustia sicológica o moral; en algunos salmos el sufrimiento es causado por la persecución, la injusticia, el hambre, la enfermedad y el aislamiento del cual se es víctima. El ideal del israelita era vivir mucho. Las situaciones mencionadas eran consideradas como muerte en potencia.

Una de las causas principales de peligro y muerte era la enfermedad. La enfermedad era considerada como consecuencia de algún pecado. En esta situación el salmista era aislado de la comunidad. Además de sus dolencias físicas se añadía el rechazo de los demás y la acusación de ser un pecador. El que peca es castigado con el sufrimiento y el que sufre debe de haber pecado.[3]

Otra causa de sufrimiento para el salmista son los enemigos, enemigos que piensan mal de él y lo consideran culpable de algún delito ante Dios. Enemigos también son aquellos que persiguen al salmista y lo despojan de todo, lo calumnian. Se aprovechan de su enfermedad para llevar a cabo sus planes.[4] En los salmos no se nos dice quiénes son los enemigos, pero ejercen cierto tipo de opresión sobre el salmista al aprovechar su condición para despojarlo de todo.

---

1. Marcelo Barros, *E a vida vira en Oraçao* (Sao Paulo: Ediciones Paulinas, 1983), p. 24.

2. Claus Westermann, *Praise and Lament in the Psalms.* (Atlanta: John Knox Press, 1981), p. 165.

3. Helmer Ringgren, *La fe de los salmistas* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1970), p. 101.

4. *Ibid.*

El salmista se lamenta ante Dios por su situación. Se siente angustiado al verse rodeado de enemigos. Denuncia y acusa a sus enemigos. Espera que Dios intervenga a favor de él, actuando sobre sus enemigos.

1.2 El salmo 22: sufrimiento, protesta y respuesta de Dios

En este salmo el que se lamenta parece ser un justo inocente, ya que en el salmo no se encuentra ninguna declaración de pecado. El salmista describe sus sufrimientos de una forma que despierta la compasión en quienes le escuchan. Este salmo es conocido como uno de los más conmovedores del salterio. Lo personal se hace presente en cada versículo. Dios y el salmista dialogan en la intimidad (cp. Jer. 20:7ss). De este salmista podemos decir que

> es un personaje desprovisto de documentación, que a lo largo del salmo descubre sin ambages su identidad interna. Por eso, aunque parezca paradoja, de puro personal es una figura universal, que en su dolor y esperanza lleva la de todos los afligidos de este mundo.[5]

Ese "yo" del personaje se encuentra acosado de enemigos, lleno de dolores. A estos sufrimientos se suma la angustia que le provoca el sentirse abandonado por Dios, quien no ha respondido a su queja todavía. También sufre el aislamiento del cual es víctima como consecuencia de su estado. Al orar se encuentra solo. En su dolor sólo sus enemigos lo acompañan. Hablan mal de él. En un supuesto pecado encuentran la causa de su sufrimiento. No hacen nada por ayudarlo, al contrario, lo atormentan. Dios escucha la queja, su grito de protesta. El salmista ha sido sanado y liberado de sus enemigos. El salmista agradecido le alabará en medio de toda la asamblea.

El salmo está claramente dividido en dos partes. En la primera se encuentra la descripción de los sufrimientos y en la segunda la acción de gracias por la liberación:

Versículos 2-22. Primera parte
Versículos 23-32. Segunda parte

Este no es el único salmo donde encontramos esta transición. Existen otros donde se nos dice que Dios actuó en auxilio del salmista. En el salmo 28 se dice: "¡Bendito sea el Señor que ha escuchado mis ruegos. El Señor es mi poderoso protector, en él confié plenamente, y él me ayudó. Mi corazón está alegre; cantaré y daré gracias al Señor." (Sal. 28:6-7) Otro ejemplo de esta transición es el Salmo 6. En los primeros versículos se encuentra la súplica del salmista. En los versículos 8 y 9 el salmista declara: "El Señor ha escuchado mis ruegos. El Señor ha aceptado mi oración". Se ha sugerido que en el intervalo de estas dos partes un sacerdote comunicaba al orante la acogida de Dios a su oración, su salvación ha sido asegurada.[6]

1.2.1 Características

Al leer este salmo nos damos cuenta que el sufrimiento del salmista es intenso. Si queremos saber concretamente cuál es el motivo de sus sufrimientos no lo podemos saber. El salmista describe su estado físico de esta forma: "mi corazón es como cera que se derrite

---

5. Angel González, *El libro de los Salmos* (Barcelona: Herder, 1966), p. 128.

6. H. Ringgren, *op. cit.*, p. 113.

dentro de mí" (v. 15). Suponemos que está enfermo pero no sabemos a cuál enfermedad hace alusión. Lo mismo sucede con la mención de los enemigos; habla de ellos pero no dice quiénes son ni por qué lo acosan. Sólo dice que son como toros y leones dispuestos a devorarlo.

Nosotros esperaríamos que cuando alguien se lamenta exprese sin reserva las razones de su sufrimiento. Pero en este salmo, como en muchos otros, encontramos que la descripción se hace por medio de un lenguaje figurado y unas imágenes bastante estereotipadas. Como lo ha indicado Ringgren, en estos salmos

> se escogen imágenes familiares, se usan frases estereotipadas y todo se adapta al estilo tradicional del lamento. En consecuencia es muy difícil determinar a qué clase de sufrimiento se hace referencia, y no resulta más fácil cuando en el mismo salmo el suplicante se lamenta de su enfermedad y de sus enemigos.[7]

Esto no quiere decir, sin embargo, que se le quite valor a la experiencia de sufrimiento por la cual pasa el salmista. El salmista sufre mucho a causa de sus enemigos y sus males físicos; se siente al borde de la muerte.

1.2.2 Estructura del Salmo

PARTE A

Invocación y queja	v. 2-3
Motivos para ser oído	v. 4-6
Lamentación	v. 7-9
Otros motivos para ser oído	v. 10-12
Contenido del lamento	v. 13-19
Súplica	v. 20-22

PARTE B

Invitación a dar gracias	v. 23-24
Lo que Dios ha hecho	v. 25
Sacrificio de acción de gracias	v. 26-27
Confiad en Dios	v. 28-32

1.2.3. Comentario[8]

PARTE A

Invocación y queja

v. 2 *¡Dios mío, Dios mío!* Esta repetición refleja la intensidad de la angustia. ¿Por qué me has desamparado? es una queja que refleja una intensa carga emocional.

Para el israelita el peor tormento y castigo de su vida era creer que Dios

---

7. *Ibid.*

8. Cp. los comentarios bíblicos de la bibliografía al final.

lo había abandonado, más aún cuando se desconocían las razones del abandono. "Sión decía: El Señor me abandonó, mi Señor se olvidó de mí" (Is. 49:14).

v. 3 *Día y noche te llamo y no respondes* (Hab. 1:2). El orante se halla abatido de tanto suplicar. Trata de desahogar el dolor que le produce el estar en esa situación.

Yahveh viene en su ayuda o le deja en el dolor. Expresiones como esta la encontramos en otros lamentos, por ejemplo, Sal. 69:4: "me he cansado de gritar, mi garganta está ronca, mis ojos están cansados de tanto esperar a mi Dios". Esta forma de orar tiene la intención de conmover a Dios. La encontramos también fuera de los salmos en situaciones de desesperación: "mis ojos lloran sin cesar ya que no hay alivio" (Lam. 3:49).

Motivos para ser oído

v. 4-6 El salmista expone ahora las razones que tiene para ser oído.

- Dios está en su santuario, para socorrer a los que a él claman.
- Los padres esperaron en Yahveh y él los libró. Esta es una fuerte razón que tiene el salmista. "Oh Dios con nuestros propios oídos lo oímos, nos lo contaron nuestros padres, la obra que tú hiciste en sus días". (Sal. 44:1)

Estos hechos los conoce el salmista, por eso apela ante Dios; su nombre también está en juego. (Núm. 14:12-17)

Lamentación

v. 7 El orante describe su condición. El dolor parece tan profundo que se compara a un gusano. Siente que su estado no es humano a causa de sus males. Tal vez tenga alguna enfermedad que lo hace sentirse muy miserable. Es hecho objeto de burla de los seres humanos.

v. 8-9 Los dichos burlones y la actitud de la gente es una acción de burla y de desprecio. "Abren contra mí su boca, han golpeado mis mejillas, se burlan de mí". (Job. 16:10) Su fe es objeto de burla: "confió en Yahveh, entonces que él lo libre", dicen sus enemigos. Pero como Yahveh no le responde su causa no es justa. Para sus enemigos el salmista ha cometido algún pecado, y el sufrimiento es su castigo. Esta es la realidad de muchas personas hacia el sufrimiento ajeno: "sufre porque algo habrá hecho", con lo cual justifican su indiferencia.

Otros motivos para ser oído

v. 10-12 Nuevamente el salmista encuentra motivos para que Dios actúe en su favor. Reafirma su confianza; en Yahveh ha confiado desde su juventud. No recurre a él sólo en los momentos difíciles, sino que desde antes era su Dios "ya que tú, Señor, eres mi esperanza y en ti confío desde mi juventud" (Sal. 71:5).

Dios ha estado cerca de él; por eso ahora que sufre, Dios no puede estar lejos.

Contenido del lamento

v. 13-14 Para mover a Dios a ver la miseria en la cual se encuentra, el salmista describe aquí todos los males que le aquejan. Se encuentra rodeado de enemigos. Estos son como toros de Basán, animales robustos y agresivos (Am. 4:1), emblema de la fuerza. El león es el símbolo de la ferocidad devoradora. Ve cómo rugen cerca de él listos para devorarlo: "porque son como leones listos para asaltarme y me van a despedazar sin que nadie pueda salvarme" (Sal. 7:3).

v. 15-16 El salmista describe su situación física, que es de extremo dolor. No sabemos si está en la cama o en la cárcel, pero sus palabras reflejan un estado de agotamiento físico, de agonía y terror. Sus huesos están dislocados, la boca seca y el corazón derretido. Se siente al borde de la muerte.

v. 17-19 Ya los enemigos no están insultando. Están obrando en contra del salmista; la agresión es física y moral. Son como perros que se han reunido en un grupo grande. Todos están en contra del salmista; se aprovechan de su ventaja: son muchos, no están enfermos y se creen libres de pecado. No le quitan la vista de encima. Parece que el salmista ha sido agredido físicamente, pues dice que le han desgarrado manos y pies. Además del maltrato se apropian de sus pertenencias, lo despojan de sus vestidos, que tal vez eso es lo poco que posee; así lo despojan de todo.

Súplica

v. 20-22 Aquí se encuentra la petición del salmista. Se esfuerza por atraer la atención de Dios. Ya el salmista ha descrito sus males y sufrimientos y ahora Dios tiene que hacer algo. En estos versículos encontramos seis súplicas:

- No te alejes.
- Ven pronto en mi ayuda.
- Líbrame de morir al filo de espada.
- No me dejes que me maten esos perros.
- Sálvame de la boca de esos leones.
- Defiéndeme de los cuernos de esos toros.

Algunas versiones traducen "salva mi alma", es decir "salva mi vida". El salmista pide que lo libre de la espada; tal vez tiene miedo de morir violentamente por las acciones que se cometen contra él. En estos versículos se resumen las causas de sus sufrimientos. La actuación de Dios debe dirigirse hacia sus enemigos, "no dejes que me maten esos perros", ya que ellos son la principal causa de sus sufrimientos (vv. 13-14, 17-19, 21-22).

PARTE B

Invitación

v. 23-24 Aquí comienza la transición de la lamentación a la acción de gracias. El salmista que se encontraba solo y rodeado de enemigos, tiene otra vez su lugar en medio de la congregación. Dios ha escuchado el lamento del que sufre.

Lo que Dios ha hecho

v. 25 Recuerda la actitud de Dios con los pobres: él no pasa por alto sus sufrimientos sino que responde. ¡El los oye cuando le piden ayuda! Si Dios todavía no le ha liberado, siente la seguridad de que es escuchado: está agradecido porque la liberación está cerca. La razón que tiene para estar seguro es que Dios siempre oye y no desprecia ni pasa por alto el sufrimiento de los pobres; los oye cuando piden ayuda.

Acción de gracias

v. 26-27 Cumpliendo los votos, el salmista hablará de la fidelidad de Dios con él. La ofrenda del salmista consistía en ofrecer las partes del sacrificio en un banquete al cual se invitaba a los pobres para que comieran (Dt. 14:29).

Confiad en Dios

v. 28-32 La liberación del salmista es testimonio ante los demás de lo que Dios ha hecho. Es el testimonio de que Dios oye el grito de los que sufren.

1.3 Pertinencia de los salmos de lamentación en América Latina

1.3.1 El sufrimiento en América Latina

No podemos decir que la situación de dolor y sufrimiento que vive nuestro pueblo es idéntica a la del salmista. Pero debemos reconocer que vivimos en un continente dominado y explotado. La causa principal del sufrimiento no está en los desastres de la naturaleza ni en las tragedias personales. La principal causa del sufrimiento del pueblo latinoamericano está en las estructuras económicas, sociales, jurídicas y políticas que condenan a las grandes mayorías inocentes a vivir en condiciones de pobreza infrahumanas: "¡Yo no soy un hombre sino un gusano!".

Nuestro pueblo sufre hambre, desnutrición. Cosificación de las personas, pérdida del sentido de dignidad. Falta de vivienda. Limitado acceso a los servicios de salubridad, educación.

Vivimos en una situación de violencia y represión. Violación de los derechos humanos. Muerte de quienes se levantan contra las injusticias, matanzas, torturas, cárcel a quienes denuncian a los enemigos del pueblo. Desalojo de los campesinos de sus tierras. Esta situación no afecta a una minoría, sino a las grandes mayorías pobres del continente.

1.3.2 Actitudes ante el sufrimiento

Resignación y aceptación del sufrimiento

El sufrimiento es aceptado como inevitable, natural y querido por Dios. No se puede rebelar ante este sufrimiento porque es enviado por un Dios airado por los pecados.[9] Se manifiesta bajo las formas de fatalismo, dolorismo, resignación y masoquismo. Se justifica a quienes causan el sufrimiento; y no se les denuncia.

Apatía ante el sufrimiento del prójimo

Se piensa que Dios no castiga sin razón y que el que sufre se lo merece. Esto se refleja tanto a nivel personal como a nivel estructural. Se niega el sufrimiento ajeno porque la persona no sufre. Así reaccionan las personas que tienen comida en abundancia, vivienda, asistencia médica. No se puede creer que aproximadamente cuarenta millones de personas mueren de hambre al año. El sistema crea medios de evasión que ayuden a olvidar que el sufrimiento existe. Se ve a Dios como que deja a los hombres sufrir para que tengan su salvación en el más allá.

Una teología de la queja

Frente a estas actitudes ante el sufrimiento los salmos de lamentación nos presentan una teología de la queja,[10] nos presentan a un creyente en Dios que no se resigna a aceptar sus sufrimientos. Pregunta el porqué. Denuncia y acusa a sus enemigos, a los que le causan mal. Se queja a Dios no solamente para esperar que otro sea el que elimine el sufrimiento, sino también para criticar y denunciar.[11] El orante no tiene miedo de presentar a Dios sus necesidades porque no cree que esa deba ser la situación del ser humano.[12]

Debemos rescatar el sentido de la lamentación como protesta ante el sufrimiento y como aspiración por la vida. Aspiración por la vida en un continente donde la muerte está muy cerca. Preguntamos el porqué del sufrimiento de las mayorías inocentes. Cuando el oprimido se lamenta ante el Señor, expresa su situación, proclama que el Señor es su defensa contra sus opresores, y tiene más fuerza para luchar por su liberación.[13]

La lamentación en nuestros días se ha confundido con la resignación ante el dolor, como si el lamento fuera el recurso de los que no hacen nada por cambiar su situación. La lamentación no ha sido parte de la oración cristiana. Tal vez sería escandaloso para algunos si escucharan a alguien orar así: "Señor, ¿por qué no has respondido a mi oración? Me canso de orar. Tengo hambre. No dejes que me quiten la tierra. Ellos tienen de más pero me quitan lo mío. No dejes que se salgan con la suya". Este es el sentido de la lamentación en los salmos.

---

9. José Míguez Bonino, "Compromiso cristiano ante el sufrimiento", *Cristus* (México), No. 573-574 (marzo-abril 1984), p. 36.

10. *Ibid.*

11. Frei Beto, "Oraçao na Acao", *Suplemento CEI* (Brasil), No. 18 (julio, 1977), p. 54.

12. *Ibid.*

13. Marcelo Barros, *op. cit.*, p. 24.

2. PAUTAS PARA LA LECTURA DE LOS SALMOS HOY

2.1. Así han sido leídos los salmos

Utilizaremos el mismo Salmo 22 para ejemplificar cómo en la tradición cristiana se ha perdido de vista el lamento del que sufre y se ha visto únicamente una predicción de los sufrimientos de Jesús en la cruz. ¿A qué se debió esto? ¿Cómo deben ser leídos hoy estos salmos?

2.1.1 Cristianización de los salmos

No creemos que el problema sea que se han leído los salmos con mentalidad cristiana. El problema está cuando a partir de ellos se interpreta el sentido de la vida y muerte de Jesús de una forma equivocada. Se han rezado los salmos pensando en Cristo y en la iglesia.[14]

En el caso de nuestro salmo veremos que más que otros ha sido leído desde esta perspectiva. Aparece citado en los evangelios de Mateo y Marcos como recitado por Jesús. En la iglesia católica es rezado el viernes santo; es considerado el primero y mayor de los salmos de la pasión.[15]

Los evangelistas quieren demostrar que en Jesús se cumplían las escrituras en conformidad con el plan de Dios. Después de la resurrección de Jesús la comunidad cristiana comprendió quién era él. En esta toma de conciencia desempeñó un papel primordial el recurso a las escrituras, principalmente los salmos.[16]

> Era de él, de sus sufrimientos, de su destino de siervo de lo que trataban aquellas lamentaciones de justos oprimidos, aquellas súplicas confiadas de los abandonados.[17]

Los evangelistas no nos ofrecen simples relatos históricos sino la interpretación de los acontecimientos. En ellos se incluyen las citas de los salmos como parte de la redacción, haciendo referencia al hecho de que se cumplían las escrituras. En el caso del Salmo 22, los evangelistas leyeron ciertos episodios de la pasión de Jesús a la luz de este salmo:

- las burlas
- el reparto de las vestiduras, la sed
- la interpretación de la comunidad del abandono de Jesús
- la perforación de las manos y los pies

Estos acontecimientos no pueden ser tomados como invención de los evangelistas. De unos hechos históricos ellos han hecho una lectura teológica. Por ejemplo, era costumbre dar a los condenados una bebida de vino aromatizado para adormecerlos y atenuar su dolor. Era costumbre que los verdugos sortearan la vestidura del condenado. Estos hechos, vulgares en sí mismos, los narran de una forma que los libra de su trivialidad.

---

14. François Vanderbrouke, *Los Salmos y Cristo* (Salamanca: Sígueme, 1965), p. 54.

15. Profesores de la Compañía de Jesús, *La Sagrada Escritura*, Tomo IV (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1967), p. 95.

16. Michel Gourgues, *Jesús ante su pasión y su muerte* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1980), p. 14.

17. *Ibid.*, p. 60.

En vez de decir simplemente "los soldados se quedaron con sus vestidos", dicen: "se reparten sus ropas echándolas a la suerte", haciendo alusión al Salmo 22.[18]

Es posible que Jesús sí haya recitado el salmo en la cruz. ¿Para qué iba Marcos a inventar esto cuando podría parecer escandaloso a los lectores no-judíos?[19] Posiblemente Marcos captó el sentido de estas palabras en boca de Jesús. Jesús se sentía solo en la cruz. De esta forma el Nuevo Testamento ha hecho del salmo un uso especial que no ha pasado desapercibido en la tradición cristiana.

Para los Padres de la iglesia los salmos encubrían otros sentidos además del literal. La lamentación de un justo tendría también un sentido profético, porque se refiere a acontecimientos futuros.[20] Se presagian los dolores de Cristo en la cruz.

Para algunos el salmo 22 habla únicamente de Cristo. El salmista no habla directamente de sus propios sufrimientos sino que profetiza los de Jesús muriendo en la cruz. Para otros, el Salmo se refiere literalmente a la experiencia personal y dolorosa del salmista. El justo doliente es tipo de los sufrimientos de Cristo, y las frases del salmista pueden aplicarse a Cristo pendiendo en la cruz.

Para los que defienden la perspectiva de que el salmo 22 es directamente mesiánico en su sentido literal, los versículos 15-19 se cumplieron literalmente en la pasión de Cristo: la sed, persecución de los enemigos, perforación de las manos y los pies, división por suertes de los vestidos.[21]

Para los que sostienen que el salmo es indirectamente mesiánico, hay diversos versículos que no se pueden aplicar directamente a Cristo –por ejemplo el versículo 21, donde el salmista pide que se le libre de la muerte. El salmista en medio de sus sufrimientos espera que Dios le libre de ellos, mientras que Jesús los acepta con plena conciencia de su misión.

2.1.2 Los salmos: poemas de Cristo

Como poemas de Cristo fueron considerados los salmos en los primeros cuatro siglos de la iglesia. De dos modos los salmos pueden ser poemas de Cristo:

En sentido pasivo. Se sustituye a Yahveh por Cristo. Así se convierten los salmos en cantos dirigidos a Cristo. Cristo es invocado por el salmista.

En sentido activo. En este sentido se ve a Cristo como el "yo" de los salmos. Lo que dice el salmista son los sentimientos de Cristo.[22]

Para ilustrar cómo ha sido cristianizado el salmo 22 en sentido activo, veremos cómo lo comenta San Agustín. Sobre el versículo 1, "Salmo de David para el fin, por el socorro matutino", dice:

---

18. *Ibid.*, p. 30.

19. *Idem.*

20. François Vandenbrouke, *op. cit.*, p. 59.

21. *Idem.*

22. *Ibid.*, p. 69.

> En atención al fin habla nuestro Señor Jesucristo de la resurrección. Temprana fue su resurrección. En el primer día de la semana, por lo cual fue recibido en la vida eterna aquel sobre quien la muerte no ejercerá ya su poderío. Se dicen estas cosas en persona del crucificado puesto que sobre su cabeza versan las palabras que de este salmo pronunció Jesús cuando pendía de la cruz.[23]

En el versículo 8 donde el salmista nos habla de su lamentable estado, para San Agustín Jesús habla de su humildad.

> Yo, no hablando en persona de Adán sino yo, el propio Jesucristo nacido en carne sin obra de varón para ser hombre sobre los hombres, hablo para que, a lo menos viéndome de este modo se digne la soberbia humana a imitar mi humildad. Oprobio de los hombres y desprecio de la plebe, por esta humildad fui hecho oprobio de los hombres, de tal modo que me despreció el pueblo y se dijo como injuria afrentosa: sé tú discípulo de él.[24]

2.1.3 Interpretación evangélica contemporánea

En algunos comentarios evangélicos se nota una escasa profundización en el contenido del mismo. Se presenta lo dicho en el salmo sin lugar a dudas como una clara predicción de los sufrimientos y la pasión de Jesús. Este tipo de comentarios es el que está al alcance de los hermanos de la iglesia. Por esa razón vale la pena incluirlos en este trabajo. Nos hace ver la importancia de conocer el contenido de los salmos. En este caso se ha pasado por alto la lamentación y se nos dan imágenes equivocadas del sentido de los sufrimientos y muerte de Jesús.

Los comentarios escogidos para este punto son *Cristo en los Salmos*, de A.B. Simpson, y *Salmos de esperanza y fe* de Ray Stedman. En estos libritos nuetro salmo aparece con los siguientes títulos: "El adolorido salvador" y "El salvador sufriente", respectivamente. Para estos autores los primeros versículos del salmo representan los pensamientos que pasaron por la mente del salvador mientras pendía de la cruz.

> Los evangelios nos dan el cuadro exterior, este es el cuadro interior, el santísimo de la agonía del redentor cuando pisó solo el lagar de la ira de Dios.[25]

Estos autores ven claramente la descripción de la crucifixión: "este es el cuadro que el Espíritu Santo nos presenta del adolorido salvador".[26]

> Se nos narra la descripción más inconfundible y sorprendente de la muerte por crucifixión, cuando nadie, que sepa la historia, había utilizado este método para matar a una persona . . . pero he aquí, tenemos a Uno que describe su propia crucifixión.[27]

---

23. San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos* (Madrid: Ed. Católica, 1964), p. 202.

24. *Idem.*

25. A. B. Simpson, *Cristo en los Salmos* (Nueva York: Alianza Cristiana y Misionera, 1941), p. 60.

26. *Idem.*

27. Ray Stedman, *Salmos de esperanza y fe* (Barcelona: CLIE, 1976), p. 69.

En la interpretación de este salmo se hace especial énfasis en la necesidad de los sufrimientos de Jesús. Jesús con su muerte debía calmar la ira de Dios; él sufrió por los pecadores. Esta interpretación tiene mucha relación con la teoría de la satisfacción, de San Anselmo, quien afirma que "la dignidad ofendida del Padre sólo puede ser aplacada por la satisfacción de alguien que pueda reparar dignamente".[28] Ejemplo de esto es la afirmación que hace Simpson refiriéndose al grito de Jesús y al porqué de su situación.

> Desde el principio él sabía que tenía que pisar solo el lagar de la ira . . . El había escogido ese terrible lugar de la sustitución, y ahora no le era posible retroceder. Y ni por un solo instante quiso hacerlo.[29]

Estas interpretaciones que se hacen a partir del salmo le quitan todo valor histórico a la vida, sufrimientos y muerte de Jesús. Sus sufrimientos no son vistos como consecuencia de su misión y de la oposición que ésta suscitó

> El no sufrió por sí mismo. En forma hermosa se destaca este pensamiento en uno de los oscuros pasajes del Salmo (verso 20): "libra de la espada mi alma; del poder del perro mi única". ¿Quién es su única? . . .Su amante Esposa, su pueblo por quien El murió . . .Lector, más cara que su propia alma era la tuya.[30]

2.1.4 Los sufrimientos de Jesús en los evangelios

"Jesús murió más por alguien que por algo. Lo que da sentido a su muerte, como lo que había dado sentido a su vida, es la relación con las personas, la relación de servicio con Dios y de solidaridad con los hombres".[31] Jesús murió por fidelidad al mensaje que había predicado. Había predicado a un Dios que no excluía a nadie, pero que se debe preferiblemente a los pobres y llamaba a los poderosos a la conversión. Esto hizo que los que tenían acceso a Dios por el cumplimiento de la ley se opusieran a él. Jesús le da un nuevo sentido a la ley: lo importante de la ley es la vida.

- Jesús anuncia el Reino de Dios. Lo proclama como presente y para los pobres.
- Rechaza la religión muerta y ritualizada. Choca con los legalismos y el acceso a Dios mediante ritos.
- Ataca la opresión religiosa, opresión ejercida "en nombre de Dios".
- Jesús se opone también al poder social. Ataca a los fariseos y escribas, sostenedores de una estructura socio-religiosa de opresión.

Jesús busca a los humildes, a los enfermos, los pecadores, las mujeres –todos marginados y excluidos del Reino por los legalistas.

Estas dimensiones de la misión de Jesús son las que suscitan la oposición de los poderosos y lo llevan a la cruz. Es a partir de todo esto que podemos hablar de los sufrimientos de Jesús.

---

28. Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina* (México: CRT, 1976), p. 144.

29. Simpson, *op. cit.*, p. 66.

30. *Ibid.*

31. Michel Gourgues, *op. cit.*, p. 60.

Los sufrimientos de Jesús no se presentan en los evangelios como teniendo valor por sí mismos. Sus padecimientos no son considerados como algo sublime. Son el producto de una relación con Dios y los hombres y de la oposición a su misión.[32] Los sufrimientos de Jesús no son simples señales del amor de Dios. Son señales de aquello que se opone al amor y lo cuestiona.

El núcleo que concentra la experiencia de sufrimiento en los evangelios es Getsemaní.[33] En este episodio se nos da a entender que Jesús vio en la pasión un mal inminente en contra del cual reaccionó. Jesús siente dolor espiritual y dolor físico. Dolor por la ausencia de Dios y por el abandono de los amigos. Se ha querido quitar valor a la experiencia del sufrimiento de Jesús argumentando que sólo la divinidad sufrió. Getsemaní nos revela la intensidad de los sufrimientos de Jesús. Los sufrimientos en sí mismos no tienen valor central. También se ha interpretado este pasaje como el cumplimiento de la voluntad absoluta e incondicionada de un decreto eterno.[34] En cambio el corazón del pasaje de Getsemaní es éste:

> El inocente interroga a Dios, le pide explicaciones, cuestiona la "necesidad" del "cáliz amargo". Pero no lo hace egocéntricamente, como la queja aislada de un individuo "privado": es la queja de quien ha asumido una misión, que ha tomado sobre sí la voluntad liberadora del Padre y la ha hecho plenamente suya. Y ese compromiso subordina la vindicación del inocente: "no se haga mi voluntad sino la tuya". Jesús apela a Dios contra Dios: ¿por qué? Y obedece a Dios contra Dios, al Dios que quiere a cualquier precio (el de la propia entrega y sufrimiento) la libertad de los hombres por sobre el Dios que aprueba incondicionalmente la conducta del Hijo.[35]

Al leer los relatos de la pasión podemos notar que no se nos dan descripciones detalladas. Al contrario, es impresionante la discreción en lo que se refiere a la crucifixión y los sufrimientos de Jesús. Marcos y Mateo describen las escenas de los ultrajes no tanto para insistir en los sufrimientos como para proclamar su identidad profunda.[36] En ninguna parte de los relatos recae la atención en los sufrimientos, a pesar de que se aplican a Jesús varios pasajes del salmo 22. En los relatos de la pasión no aparecen los versículos 17 y 18 donde se habla de la perforación de las manos y los pies.

No se pretende dejar a un lado la lectura cristiana de los salmos, pero sí darle un nuevo sentido. El Nuevo Testamento se inspiró en ellos para interpretar la persona, pasión y sufrimientos de Jesucristo. Los primeros cristianos lo meditaron a partir de la pascua. Y así lo han seguido leyendo los cristianos a través del tiempo. Pero en la medida que entendamos el sentido de la vida, misión y muerte de Jesús podremos leer mejor los salmos.

---

32. *Ibid.*, p. 57

33. José Míguez, "Compromiso cristiano ante el sufrimiento", *Christus* (México), No. 573-574 (marzo-abril de 1984), p. 41.

34. *Idem.*

35. *Idem.*

36. Michel Gourgues, *op. cit.*, p. 61.

2.2 Pautas para una lectura popular de los salmos

Los salmos han sido rezados por los cristianos y seguirán siendo utilizados para la vida devocional. Es por eso que debemos darle un nuevo sentido. Que ellos nos ayuden a vivir nuestra realidad, nos enseñen a situar nuestra oración con los que sufren. Pero para que esto se pueda hacer, primero es necesario leer los salmos de tal forma que podamos entender su contenido, comprender sus imágenes y su lenguaje. Entender los salmos ha sido difícil porque

> es difícil rezar con oraciones que llevan por título un número, que dicen ser poesía pero que difícilmente pueden ser reconocidos como tales por la forma que tienen, y esto especialmente cuando uno va al mundo rural, al mundo popular sencillo.[37]

No tenemos una fórmula, por así decirlo, para hacer los salmos más accesibles. Presentamos a continuación algunas sugerencias para la lectura de los salmos tal como la practican algunas comunidades cristianas.

Partir de los salmos más conocidos. Es decir, aquellos con los cuales la comunidad esté más familiarizada. Por ejemplo, nuestro salmo: el Salmo 22 es leído en semana santa y conocido por estar citado en los evangelios. Estos salmos, por ser tan conocidos, parece que ya no tuvieran nada nuevo que decir. El Salmo 22 leído como predicción de los sufrimientos de Jesús, nos enseña también la queja de alguien que sufre, y ante esta queja Dios responde.

Usar traducciones que faciliten entender el contenido y las imágenes. Muchas traducciones dificultan la comprensión de los salmos debido a su vocabulario.

Leerlos en comunidad. La meditación en grupo ayuda a la comprensión.

Leer los salmos versículo por versículo. Así es más fácil ver las imágenes. Se pueden destacar aspectos culturales, lugares, circunstancias.

Leer otros versículos, textos, o libros de la Biblia que se relacionen de alguna forma con el salmo. En el caso del Salmo 22 hemos visto el contenido versículo a versículo, señalando otros textos que nos ayudan a comprender algunos detalles.

Relacionar los pasajes y la temática del Salmo con nuestra realidad. No se trata de mezclar las situaciones de hoy con las situaciones del salmo sino de actualizar la palabra de Dios.

Estas sugerencias no se aplican solamente a la lectura de los salmos sino también al estudio de toda la Escritura. Así consideramos a los Salmos como parte importante de las Escrituras. Los salmos reflejan la experiencia de un pueblo, una experiencia muchas veces de sufrimiento. Queremos que los salmos puedan ser leídos de tal forma que nos hablen en medio de las situaciones que vive el pueblo latinoamericano.

2.3 Ejemplos de la lectura popular de un salmo

A continuación presentamos tres esfuerzos, diferentes pero coherentes por el fin que

37. *Ibid.*, p. 32.

tienen de presentar el salmo 22 de tal manera que se redescubra su sentido.

Mamerto Menapace (Argentina)

Este autor toma el salmo y lo adapta al estilo de poesía que se conoce en los medios rurales argentinos: poemas octosílabos. Su finalidad es hacerlo más entendible a las personas del medio rural. Le da mucha importancia a utilizar imágenes y palabras conocidas en el medio rural para que el salmo pueda hablar a quienes lo escuchan. Respeta la estructura y disposición del salmo.

¡Dios mío, Dios mío!

1. Señor Dios y Tata mío
¿por qué me has abandonado?
¿Por qué te quedás callado
y a pesar de mis gritos
día y noche los repito
Vos te hacés el olvidado?

2. Vos que habitás en el cielo
del pueblo sos la alabanza;
nuestros padres su esperanza
en Vos la depositaron
y cuando a Vos te gritaron
no angañaste su confianza.

3. No soy hombre, soy gusano
atorado de vergüenza,
al verme todos sentencian
como mandándome al hoyo:
"Si tiene a Dios por apoyo
que le muestre preferencia".

"Vos me sacaste del vientre
por Vos yo mamé confiado,
en tus rodillas sentado
yo gocé tu ternura
y ahora estando en la apretura
me dejás abandonado.

5. Me tienen acorralado
como novillos matreros,
me sacan por el potrero
como toro embravecido;
ya doy todo por perdido,
de ésta no salvo ni el cuero.

6. Como agua que se derrama
tengo toda la osamenta,
el corazón me da vueltas
y se derrite por dentro,

mi garganta es un tormento
y mi lengua está reseca.

7. Me rodean en montón
como perrada que ladra:
mis manos y pies taladran,
me pelan hasta los huesos
y después de todo eso
juegan mi ropa a la taba.

8. Señor, no te quedés lejos,
apurá y vení a ayudarme;
sos Vos quien puede librarme
de los dientes de estos perros,
de estos toros, de sus cuernos,
del que quiere devorarme.

9. Cuando me librés, Señor
lo contaré a mis hermanos:
será el tema de sus cantos
y copla para mi gente,
porque Vos fuiste clemente
y ayudaste al desgraciado.

10. Yo cumpliré mi promesa
con una fiesta, Dios mío;
invitaré al pobrerío
pa que coma hasta saciarse
y puedan regocijarse
los que esperan en tu auxilio.

11. Se hará famoso el recuerdo,
perdurará en la memoria,
será motivo de gloria
y habrán de reconocer
que el Señor tiene poder
y en su mano está la historia.

12. En el alma de mi gente
y entre ellos me quedaré;
contarán en su vejez
las maravillas de Dios
y todo lo que él obró,
al pueblo que ha de nacer.[38]

---

38. Mamerto Menapace, *Salmos criollos* (Buenos Aires: Patria Grande, 1977), p. 28.

Muchas comunidades utilizan las paráfrasis de Ernesto Cardenal. Su composición es más libre; no recurre tanto a imágenes de asociación sino a situaciones reales de sufrimiento. Su contenido es más político porque estas poesías surgieron en una situación de opresión, durante la dictadura somocista. Tal vez algunas de las situaciones que presenta no son accesibles para todos, especialmente en el medio rural o marginado de la sociedad. Rescata el sentido concreto de la experiencia de sufrimiento de hombres y mujeres en un contexto de opresión.

¿Por qué me has abandonado?

Dios mío Dios mío ¿por qué me has abandonado?
Soy una caricatura de hombre
el desprecio del pueblo.
Se burlan de mí en los periódicos

Me rodean los tanques blindados
estoy apuntado por las ametralladoras
y cercado de alambres
las alambradas electrizadas.
Todo el día me pasan lista
Me tatuaron un número
Me han fotografiado entre las alambradas
y se pueden contar como en una radiografía todos mis huesos
Me han quitado toda identificación
Me han llevado desnudo a la cámara de gas
y se repartieron mis ropas y mis zapatos
Grito pidiendo morfina y nadie me oye
Grito con la camisa de fuerza
Grito toda la noche en el asilo de enfermos mentales
en la sala de enfermos incurables
en el ala de enfermos contagiosos
en el asilo de ancianos
agonizo bañado de sudor en la clínica del psiquiatra
me ahogo en la cámara de oxígeno
lloro en la estación de policía
en el patio del presidio
en la cámara de torturas
en el orfelinato
estoy contagiado de radioactividad
y nadie se me acerca para no contagiarse

Pero yo podré hablar de ti a mis hermanos
Te ensalzarán en la reunión de nuestro pueblo
Resonarán mis himnos en medio de un gran pueblo
Los pobres tendrán un banquete
Nuestro pueblo celebrará una gran fiesta
El pueblo nuevo que va a nacer.[39]

---

39. Ernesto Cardenal, *El Libro de los Salmos*. (Managua: El pez y la serpiente, 1975), p. 31.

Paráfrasis personal del Salmo 22

Es difícil trabajar un salmo, estudiarlo, conocer las imágenes y no hacer el intento de escribir una paráfrasis del salmo. El interés mío ha sido comunicar la experiencia del sufrimiento que vive nuestro pueblo. El sufrimiento injusto de las mayorías pobres, campesinas y marginadas. Se refiere a un personaje pobre, enfermo, que es víctima de sus enemigos.

Dios mío, Dios mío: ¿por qué me has abandonado?

¿por qué no has mirado mi situación todavía?
¿cuándo vendrás a ayudarme?
ya no puedo seguir así . . .

Soy un trabajador, un campesino, un obrero
estoy acorralado
mi patrón, el terrateniente, los cobradores me rodean.
Se han convertido en mis enemigos
porque no puedo pagarles.
Quieren quitarme todo lo que tengo
mi finquita, mi rancho.
Ellos saben que así me quitan la vida
pero no les importa.
Son como fieras sobre mí
me amenazan con desalojarme, despedirme, y me acusan.

Tengo hambre, mis hijos están desnutridos,
puedo contar los huesos en sus pequeños cuerpos.
Yo también estoy desnutrido y enfermo
¡tengo miedo de morir! ¿Qué será de mis hijos?
No puedo dejar de trabajar
no tengo dinero para pagar a un doctor
no tengo seguro ni asistencia social.

Ellos dicen que tú eres su Dios
te tienen pintado en un cuadro.
Ellos me observan, me miran y se burlan,
dicen que soy ignorante, y flojo, por eso soy pobre.

Dios, ¡ven en mi ayuda! Me canso ya de orar.
¡No dejes que ellos me quiten lo poco que poseo,
no me dejes morir de hambre!
Sáname, ayúdame . . .

En la Biblia dice que sacastes a un pueblo de Egipto
lo hicistes pueblo tuyo y los liberastes.
Ellos confiaron en ti y no los defraudastes.

Nosotros confiamos en ti,
Si lo hicistes con ellos
¿puedes hacerlo con nosotros también?

Sí Señor, ¡claro que puedes!
lo sé en medio de mi desesperación.
Pero me necesitas
necesitas mi ayuda y la de todos los que se encuentran
en mi situación.

Lo diré en mi iglesia, en el sincicato, en la vecindad,
Contaré lo que dice la Biblia
y lo que quieres para el hombre y la mujer de hoy,
hablaré de tu Reino de igualdad y justicia.

Cuando tengamos paz te alabaremos todos.
Todos tendremos qué comer
hasta los que ayer no tenían se saciarán.

3. CONCLUSION

Esperamos que este trabajo pueda contribuir al estudio de los salmos en la iglesia. Aunque estudiamos un solo genero y un solo salmo, las pautas aquí sugeridas pueden ser tomadas para el estudio de otros salmos. Lo más importante es tener en cuenta que los salmos también pueden hablar en medio de la situación del pueblo latinoamericano.

Los salmos de lamentación tienen algo que decirnos en medio del sufrimiento: que protestar ante el sufrimiento no va en contra de la voluntad de Dios. Los salmistas denuncian y acusan a sus enemigos. A veces como cristianos tenemos miedo de presentar a Dios nuestras quejas. Estos salmos nos enseñan que Dios acepta la queja.

El pueblo latinoamericano vive una situación de sufrimiento. Sufrimiento injusto que sufren las grandes mayorías. Aunque la situación de sufrimiento es diferente a la de los salmistas la protesta ante el sufrimiento es válida hoy también.

BIBLIOGRAFIA

Libros

Agustín. *Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: Ed. Católica, 1964.

Anderson, A. A. *The Book of Psalms, Vol. I.* London: Oliphants, 1972. New Century Bible Commentary. 527 pp.

Barros, Marcelo. *E a vida vira en oraçao*. Sao Paulo: Ediciones Paulinas, 1983. 100 pp.

Bornkamn, Günter. *Jesús de Nazareth*. Salamanca: Sígueme, 1975. 231 pp.

Cardenal, Ernesto. *El libro de los Salmos*. Managua: El pez y la serpiente, 1975. 68 pp.

Dahood, Michel. *Psalms*. Garden City, N.W.: Doubleday, 1965. The Anchor Bible, Tomo I. 329 pp.

Duquoc, Christian. *Cristología*. Salamanca: Sígueme, 1978. 594 pp.

Drijuers, Pius. *Los Salmos*. Barcelona: Herder, 1962. 286 pp.

García Cordero, Maximiliano. *El libro de los Salmos*. Barcelona: Herder, 1966. 729 pp.

Gorostiaga, Xavier. *Para entender América Latina*. San José: DEI, 1979. 178 pp.

Gourgues, Michel. *Los Salmos y Jesús, Jesús y los Salmos*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1978. 62 pp.

_____. *Jesús ante su pasión y su muerte*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1980. 63 pp.

Hayes, John. *Understanding the Psalms*. Valley Forge: Judson Press, 1976. 127 pp.

Manati, Marina. *Orar con los Salmos*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1979. 70 pp.

Menapace, Mamerto. *Salmos criollos*. Buenos Aires: Patria Grande, 1977. 111 pp.

Míguez, José, y otros. *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977. 272 pp.

Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1977. 479 pp.

Profesores de la compañía de Jesús. *Sagrada Escritura*. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1967. Tomo IV. 1329 pp.

Ringgren, Helmer. *La fe de los salmistas*. Buenos Aires: La Aurora, 1970. 185 pp.

Robert, A. y A. Feuillet. *Introducción a la Biblia*. Barcelona: Herder, 1970. Tomo I. 806 pp.

Simpson, A. B. *Cristo en los Salmos*. Nueva York: Alianza Cristiana y Misionera, 1941. 196 pp.

Sobrino, Jon. *Cristología desde América Latina*. México: CRT, 1976. 330 pp.

Stedman, Ray. *Salmos de Esperanza y fe*. Barcelona: CLIE, 1976. 278 pp.

Vandenbrouke, François. *Los Salmos y Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1985. 150 pp.

Walker, Rollin. *Los Salmos en la vida moderna*. Buenos Aires: La Aurora, 1946. 215 pp.

Weiser, A. *The Psalms*. Philadelphia: Westminster Press, 1962. 841 pp.

Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms*. Atlanta: John Knox Press, 1981. 301 pp.

Artículos

Míguez, José. "Compromiso cristiano ante el sufrimiento", *Christus* (México). No. 573-574 (marzo-abril de 1984). Pp. 35-41.

Martins Terra, Joan. "Sobre el sufrimiento humano", *Christus* (México). No. 573-574 (Marzo-abril de 1984). Pp. 23-26.

Pérez Esquivel, Adolfo. "El desafío del sufrimiento humano en América Latina", *Christus* (México). No. 573-574 (marzo-abril de 1984). Pp. 20-22.

Vida y Pensamiento. Vol. 4, Nos 1 y 2. 1984.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

¿Pueden ser las cosas de otro modo?

José Enrique Ramírez

Sermón predicado en el culto del Seminario Bíblico Latinoamericano, el 20 de setiembre de 1984, por el Prof. José Enrique Ramírez

Lectura bíblica: Salmo 22; Mat. 26:36-46; Heb. 11:30-12:4

Apareció en un diario de esta semana un artículo cuyo título llamó mucho mi atención: *Cazando brujas en los finales del segundo milenio.*[1] Las razones de mi interés por este título, creo, son obvias. Estos son días tristes para el Seminario, pero más tristes aún para la historia de la iglesia cristiana en general. Sería imposible predicar hoy sin referirse a los hechos que han sucedido en los últimos días.

Quiero compartir con ustedes algunas reflexiones basadas en los textos que han sido leídos, en los que podemos ver que el riesgo de ser malentendidos, con las consecuencias que esto implica, parece ser un riesgo inevitable en la experiencia cristiana. *Aún más*, no es solamente un riesgo inevitable, sino un hecho imprescindible de la vida cristiana, ya que es precisamente en medio de esta adversidad en donde se expresa y se manifiesta la verdad y la fuerza del Evangelio.

I

Veamos primero el salmo 22. En la primera parte de este salmo encontramos a un hombre agobiado por el dolor y la confusión que causan las críticas de sus enemigos. El punto en discusión es una cuestión teológica: al salmista (en una situación similar a la de Job) le sobreviene una enfermedad repentina. Ignorando la causa de ello, espera ansioso el consuelo y el apoyo moral de sus amigos. Estos habían aprendido que Dios castiga al malo y premia al bueno. El salmista, en su opinión, no sólo ha pecado sino que es un hipócrita preguntando a Dios "por qué le ha sobrevenido este mal". Así, aquellos de quienes él esperaba consuelo y apoyo le acosan con ataques y amenazas, y a su dolor físico se suma el desprecio y la persecución por parte de estos teólogos ortodoxos de la retribución. La cosa, como ellos la ven, es muy clara: el salmista es un hipócrita y ellos tienen la razón. Dios no tiene secretos para ellos. Tienen 320 fichas perfectamente archivadas sobre el tema de la teología; esto les ha costado enorme trabajo. Cualquier caso que se les presente deberá, por fuerza, ser una de estas 320 fichas. Cualquier novedad sería un escándalo para ellos.[2] Le aplican así al salmista la pastoral del acorralamiento (vs. 13, 14, 17) hasta que el salmista,

1. Semanario *Universidad*, 14-20 Setiembre/84, No. 647. p. 26.

2. Ingeniosa imagen desarrollada por José María Cabodevilla en su obra *La impaciencia de Job* (Madrid: Edit. Católica, 1970), capítulo X, especialmente pp. 258 ss.

El Lic. José Enrique Ramírez es profesor de Antiguo Testamento en el Seminario Bíblico. Además de su grado del SBL, tiene una maestría en su campo del Seminario Teológico Princeton, y el grado de licenciatura en psicología por la Universidad de Costa Rica.

agobiado, desfallece: sus huesos se dislocan, su paladar se le seca, su corazón, como la cera, se derrite en sus entrañas. Llega al punto en que, percibiéndose ya como un cadáver, ve a los animales de rapiña en torno suyo y a los ladrones robando sus pertenencias. Tan efectiva ha sido la pastoral de sus amigos.

Este salmo presenta una situación que, por el lenguaje y la estructura, nos recuerda mucho a dos personajes del Antiguo Testamento.

Por una parte a **Jeremías**, quien bien pudo haber escrito este salmo. Su llamado fue a "extirpar y destruir, a perder y derrocar, a reconstruir y plantar" (1:10). Cada vez que hablaba, gritaba "violencia y destrucción". Según su propio testimonio se convirtió en el hazmerreír de sus paisanos, quienes continuamente le insultaban y le agredían. Y . . . ¿es que, dadas las condiciones de la época en la que le tocó vivir, podían ser las cosas de otro modo? . . .¿No era la conducta de sus adversarios un juicio sobre ellos mismos? ¿Una confirmación de la verdad de su mensaje? . . .

El salmo nos recuerda, por otra parte, a **Moisés**, quien al igual que Jeremías asume como suyo un sufrimiento ajeno, vicario, por razón de una causa histórica. Ambos viven la inmensa soledad que acompaña la realización de una tarea titánica. Era imposible no ser incomprendido. Para ellos, como para el salmista, lo más desesperante no era el dolor físico de sus padecimientos, sino la angustia que producía el verse abandonado por otros. Y el creer que esto, a su vez, era indicación del abandono de Dios. Uno duda de sí mismo, de ser o no aceptado y comprendido por Dios. Esta incertidumbre, este temor, es más desgastador que el dolor físico. En estos dos casos, como hemos dicho, la verdad de su mensaje fue confirmada por la naturaleza de la adversidad de la que fueron objeto.

II

En los versículos finales, el salmo tiene un drástico cambio de tono y pasa del desconsuelo a la alabanza, de la incertidumbre a la alegría. Esto produce desconcierto a primera vista. Los comentaristas dicen por lo general que se trata de un agregado sin relación con el tema. Este cambio de tono no es sin embargo, una idea extraña en la Biblia: los profetas inician sus predicaciones con rayos y centellas condenando el presente. Pero lo hacen de cara a una realidad que, aunque no existente aún, juzga lo presente como parcial, como no definitivo. Y así, sus palabras finales son generalmente de esperanza. En este salmo vemos algo similar (vs. 23 ss.).

Es importante señalar el hecho de que tanto el salmista como Moisés y Jeremías se encuentran y hablan desde una situación de gran desaliento. Sus fuerzas se han agotado; desde el punto de vista moral y psicológico, no pueden más. Las acciones de sus adversarios han agotado sus fuerzas, su ánimo, su paciencia. El v. 17 del salmo, como en general las imágenes de los salmos de lamentación, nos habla de una situación límite. Así el salmista, no pudiendo más, desiste y sólo puede confiar. Si Dios no actúa en ese momento, en ese preciso momento, no hay salvación posible, no hay nada que él pueda hacer allí. Y es allí, en ese momento de agotamiento, donde el salmista experimenta a Dios como el que da fuerza al cansado, como el que acrecienta el vigor al que no tiene aliento. Y que, aunque habiendo tropezado y vacilado, aunque estando fatigado y cansado . . . el Señor renueva sus fuerzas como el águila en su vuelo, como el que corre sin cansarse, como el caminante que no conoce la fatiga (Is. 40:29-31).

Es en medio del desánimo más grande donde Jeremías conoció la verdad del mensaje que había proclamado y la fidelidad del Dios que le había enviado. Fue allí cuando pudo

decir con valor: "Aunque mis amigos esperan que dé un paso en falso para vengarse de mí, con todo, tú, Señor, estás conmigo como un guerrero invencible. Tú que examinas con justicia y que ves hasta lo más íntimo del hombre, tú que salvas al afligido del poder de los malvados . . . en tus manos, Señor, pongo mi causa (Jer. 20:10-12). Y así del modo como antes habían comprobado la verdad de su mensaje por la naturaleza de la oposición que tuvieron, experimentan ahora la vida y la fidelidad del Dios que les ha enviado, precisamente en medio del más profundo desaliento.

III

No puede leerse este salmo sin recordar la pasión de Jesús. Yo quiero, sin embargo, llamar la atención al relato previo: la oración de Getsemaní. Este pasaje se encuentra en uno de los capítulos finales del evangelio de Mateo. La hora de la verdad ha llegado para Jesús y para sus discípulos. El maestro ha anunciado la venida definitiva del reino, pero éste no se inicia sino con su muerte. Jesús ha bebido la copa en su turno y ha invitado a sus discípulos a beber de su copa con él. En adelante será misión de la iglesia mostrar en su ministerio la práctica de Jesús. Pero . . . ¿puede llevarse esto a cabo sin que los discípulos encuentren la misma oposición que ha culminado con la muerte de su maestro? . . .¿Puede ser amarga la copa del maestro y dulce la de sus seguidores? El capítulo 11 del libro de los Hebreos y muchos capítulos de la historia de la iglesia nos demuestran que no, a menos que ellos traicionen su vocación. Un discípulo no es más que su maestro (Mt. 10:24).

De Jesús podemos decir lo que ya hemos dicho de Jeremías y del salmista: se nota en él la misma agonía, "sentía –nos dice el texto– una tristeza de muerte" (Mt. 26:38), la misma soledad que le lleva a pedir a sus discípulos (aquellos mismos que le acompañaron cuando la transfiguración) velar con él. Al igual que Jeremías, conoce de antemano el costo de su tarea y por eso pide al Padre que "si es posible no le toque ese trago". Sin embargo, esto *no era* posible y dice, "pero no se haga lo que yo quiero sino lo que tú quieres". Sufrió no por causa suya sino por la nuestra, pero asumió su misión hasta las últimas consecuenicas. El cuarto canto de Isaías sobre el Siervo Sufriente, leído en forma de poesía popular, nos dice

Estremecía mirarle, era basura pisada,
era el hombre de dolores cargados sobre su espalda.
Herido como un leproso, todos de él se burlaban:
" ¡Eso es castigo de Dios! ", y su presencia evitaban.
Pero date cuenta, hermano, que ese dolor asumido,
nos trae nueva esperanza, sana al pueblo reprimido.
La ingratitud de la gente, el mal todo, lo execrable
lo tomó sobre sus hombros como si fuera el culpable.
Le levantaron calumnias, hicieron de él un caso,
y con falso enjuiciamiento a muerte le condenaron.
Nadie levantó la voz defendiendo al acusado,
y él, por el pueblo, su vida ofreció, sacrificado.
Esa herencia inestimable, cantada por el profeta,
constituye hoy nuestra vida, es la alegre buena nueva.[3]

---

3. Carlos Mesters, *La Misión del pueblo que sufre* (Madrid: Edic. Paulinas, 1981), pp. 197-8. La cita es de Is. 53:6, 8, 10, 12, 14, 15 y 18; la versión es de Agustina Vieira de Melo.

Al igual que en el caso del salmista y de Jeremías vemos cómo, en medio de la angustia. nace nuevamente el coraje y la fuerza: sabiendo el destino que le espera, mira venir de lejos a los soldados y dice enérgicamente a sus discípulos . . . ¡Levántense, vámonos!

En aquella hora Jesús les había pedido estar con él, pero ni aún Pedro fue capaz de velar una hora junto a él. Este llamado a estar con él, a permanecer fieles a su llamado en la hora de una adversidad que le es propia al evangelio, tiene un valor permanente.[4] Es el Señor de su comunidad el que la interpela, hoy y hasta el fin de los tiempos, pidiéndonos estar con él. sin tener que avergonzarnos cuando el gallo cante. Es el Señor quien nos convoca a beber de su misma copa, a correr el riesgo de ser luz en medio de esta época de tinieblas, recordando siempre la teología de la candela: entre más alumbra, más se consume a sí misma.

El riesgo de ser malentendidos no es, pues, un riesgo sino un hecho del que no puede prescindir el evangelio, si realmente lo es. Tanto como el dolor que se desprende de esta adversidad.

El evangelio no se agota, por supuesto, en la tensión que produce esta adversidad y en el dolor que acarrea, sino que es vida y comunión, fuerza y verdad. Pero así como el valor se expresa sólo ante el peligro, la vida sólo se manifiesta en su lucha abierta con la muerte y en su victoria sobre ella. Y es que dadas las condiciones de la época en la que nos ha tocado vivir, ¿podemos esperar que sean las cosas de otro modo? ¿No rompe el vino nuevo los odres viejos?

---

4. P. Le Poittevin y E. Charpentier. *El evangelio según san Mateo* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1979), p. 63.

Vida y Pensamiento. Vol. 4, Nos 1 y 2. 1984.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Tensiones: los familiares del seminarista y los familiares de Jesús

Ricardo Foulkes

Al inicio del año lectivo 1983, el Prof. Ricardo Foulkes predicó este sermón en la capilla del Seminario Bíblico.

Es un refrán que oímos todos los años. Los nuevos alumnos en sus testimonios dicen: "Casi me persuaden a no venir a San José. Mi familia me recuerda constantemente de sus sacrificios para que yo sacara el bachillerato, y me dice: "Y ahora en vez de producir entradas para la familia, vas a estudiar más, en una institución cara, y al terminar vas a meterte en una de las profesiones peor remuneradas". Es lógico, supongo, razonar así y hacer semejantes reclamos.

Choques entre Jesús y sus familiares

Pero al pensar de otra manera, nosotros tenemos como apoyo el ejemplo de Jesucristo mismo. El también vivió esa tensión con su familia que a veces hallamos tan penosa en el día de hoy. Sin embargo, aun sabiendo que los mandamientos nos obligan a amar a madre y a padre, Jesús se halló en la necesidad de rechazar algunas de las presiones de su familia y admitir que a veces "los enemigos de uno son los de su propia casa", y que si él vino a "traer espada y no la paz", los más afectados por la lucha serían los familiares del creyente: "he venido a poner al hombre contra su padre, (y) a la hija contra su madre".[1] Ahora bien, los evangelistas recuerdan estas enseñanzas porque en las primeras generaciones cristianas, los líderes del movimiento en torno a Jesús eran carismáticos itinerantes cuya marca inconfundible fue la renuncia de bienes, de ambiciones personales, y de familia.[2] El paradigma del discípulo incluía su dedicación exclusiva a la evangelización, tarea que conllevaba cierto distanciamiento de los "sagrados" deberes de funcionar como buen hijo, como piadosa hija.

Por lo tanto, cada uno de los cuatro evangelistas da testimonio de que Jesús chocó dolorosamente con su familia. Como botón de muestra veamos un momento la discrepancia que tuvo con su madre y que Juan relata en el capítulo 2 de su evangelio. Según esta narración, María es convidada (v. 2) a una boda a la cual Jesús y los discípulos también son invitados. Cuando el vino de la fiesta llega a su fin la madre le hace una observación aparentemente inocente: "Ya no tienen vino", que Jesús lee como cargada de un significado peligroso. La respuesta es dura: "Madre, tus intereses no son los míos.[3] Mi hora no ha llegado to-

1. Cp. Mt. 10:34-39.

2. Cp. X. León-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús*. (Barcelona: Estela, 1966), 215-256; y G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús: el nacimiento del cristianismo primitivo*. (Santander: Sal Terrae, 1979), 13-31.

3 Todos los comentaristas católicos de los últimos 20 años están de acuerdo con los evangélicos en ver aquí una reprimenda (cp. la misma expresión dura en Mr. 5:7, que enfatiza la separación entre las dos partes). La traducción en la Versión Popular (tercera edición) "Mujer, ¿por qué me dices esto?" es muy débil.

El Dr. Ricardo Foulkes es profesor de Nuevo Testamento en el Seminario Bíblico desde 1955.

davía", como si ella hubiera sugerido que él hiciera una obra llamativa. Luego, Jesús, a pesar de su aparente rechazo de la sugerencia, ¡sí hace el milagro! El misterio se profundiza cuando la señal produce, solo en sus discípulos, una muestra de la "gloria" de Jesús y una primera fe en él (v. 11). Cosa curiosa: el siguiente versículo menciona de nuevo a la madre y por primera vez a los hermanos de Jesús, que junto con los discípulos le acompañan a Capernaun, pero nada se dice de la fe de estos familiares. Mi buen olfato protestante percibe aquí una omisión importante: la madre resulta ser testigo aún en los detalles del primer milagro, pero el evangelista no puede decir de ella, como de los discípulos, "—y creyó en él".[4]

Esta sospecha se confirma en el pasaje sobre los hermanos de Jesús (Jn. 7:1-10), que forma un estrecho paralelo con el relato que acabamos de ver. En términos claros el evangelista dice, "La familia de Jesús no creyó en él durante su ministerio". A partir de la crucifixión (Jn. 19:25-27) las cosas cambiaron, pero por el momento, la familia carnal le fue un estorbo al Señor, o por lo menos no le entendió. Veamos el texto acerca de los hermanos:

> [1] Después de esto, Jesús andaba por la región de Galilea. No quería estar en
> Judea, porque allí los judíos lo buscaban para matarlo. [2] Pero como se acercaba
> la fiesta de las Enramadas, una de las fiestas de los judíos, [3] sus hermanos le di-
> jeron:
> —No te quedes aquí; vete a Judea, para que los seguidores que tienes allá tam-
> bién vean lo que haces. [4] Pues cuando uno quiere ser conocido, no hace las co-
> sas en secreto. Ya que haces cosas como éstas, hazlas delante de todo el mundo.
> [5] Y es que ni siquiera sus hermanos creían en él. [6] Jesús les dijo:
> —Todavía no ha llegado mi hora, pero para ustedes cualquier hora es buena.
> [7] Los que son del mundo no pueden odiarlos a ustedes; pero a mí me odian,
> porque yo hago ver claramente que lo que hacen es malo. [8] Vayan ustedes a la
> fiesta; yo no voy, porque todavía no se ha cumplido mi hora.
> [9] Les dijo esto, y se quedó en Galilea.
> [10] Pero después que se fueron sus hermanos, también Jesús fue a la fiesta, aun-
> que no públicamente, sino casi en secreto.
> Jn. 7:1-10 (VP)

Evidentemente, en ambos episodios con su familia, Jesús sufre de la incomprensión, como si ellos dijeran, "¡Haz un milagro! Eso es lo que impresiona a la gente y conduce a la fe". Pero Juan, al menos en el caso de los hermanos, tiene el cuidado de advertirnos (7:5): "Y es que ni siquiera sus hermanos creían en él".

En esos testimonios de los seminaristas recién llegados, ¿cuáles son los móviles de la familia al oponerse a la vocación ministerial? Los parientes alegan casi siempre solo estar pensando en el (la) joven y su bienestar: "Hijo mío, no es por mí que digo esto; solo me preocupo por tu salud y felicidad, la seguridad de tu futuro". Pero quizá Juan haya metido su dedo en la llaga: "Es que no tenían fe en Dios". ¡Qué difícil es para algunos dejar de manipular las vidas ajenas, de reconocer que ya llegó el momento en la vida de un joven en que tendrá que hacer sus propias decisiones!

Galilea o Judea

En la maravillosa composición de este relato, el evangelista entreteje varios temas. Uno es la tensión entre Galilea y Judea. En la capital, Jerusalén, le aguarda al Hijo del hombre su cruz, la amenaza de muerte. Jesús sabe muy bien que para él solo hay seguridad quedándose en el norte, pero los hermanos ignorando todo eso, creen ingenuamente que solo en

el sur hallará la popularidad que seguramente todo profeta busca. "Ya que has perdido muchos seguidores aquí en Galilea," deben haber pensado (véase Jn. 6:66). "¿por qué no haces algo dramático ante tus seguidores en el sur?"

Paradójicamente, esta sugerencia resulta una tremenda tentación para Jesús, porque la capital le llama como un imán. Se acerca la fiesta de las Enramadas –y según el esquema del evangelista, Jesús es el cumplimiento de todas las fiestas del judaísmo–, fiesta de liberación en que figuran todos los símbolos básicos que proceden de la historia del pueblo en el desierto: agua, árbol y luz.[5]

Jesús, atraído por esta incomparable oportunidad de decir a las multitudes "Vengan a mí y beban" (7:37), "Yo soy la luz del mundo" (8:18), y "Si el Hijo los hace libres, ustedes serán verdaderamente libres" (8:36), confronta la misma decisión difícil que sentirá más tarde cuando sabe de la enfermedad de Lázaro. ¿Debe él dejar la seguridad de Samaria para meterse en esa cueva de leones que es Jerusalén? Sí, tiene que dar vida a un amigo. Tomás capta bien la situación cuando propone a los otros discípulos, "Vamos también nosotros, para morir con él" (11:16).

Sin querer, seguramente, los hermanos le proponen a Jesús un plan de acción que terminará en la muerte de él. ¡Atención! El seguidor de Jesús no puede aceptar acríticamente todos los consejos que recibe.

En público o en secreto

Otra tensión que descubre el evangelista es la que existe entre la publicidad y las acciones hechas en secreto. Los hermanos abogan por la primera tesis: "¡Mientras más obras hagas en público, mejor!" Es más: para ellos el móvil de tales milagros es que la gente los vea. No se les ocurre a los hermanos hablar de la fe; no dicen "–para que la gente crea". En fin, ¿cómo pueden los incrédulos recomendar la fe? Pero Jesús es un mejor analista de la situación: dice: "Yo no acepto honores que vengan de los hombres. Rehúso obrar milagros simplemente para entretener o para producir asombro en los espectadores". Y quizá para sus adentros añadió, "¿Y ustedes? Tras ver tantos milagros ¿dónde está en ustedes la fe que supuestamente surge automáticamente?"

Me pregunto si los hermanos no se sentían incómodos en la presencia de su hermano mayor y sus gestos proféticos. Quizá aquí también, como en el caso de los hombres de Gerasa, que después de ver la destrucción de tantos puercos, le dicen al obrador de prodigios: "Vete a otra parte; aquí no te vamos a echar de menos",[7] la incredulidad reacciona pidiendo un poco de descanso y alivio de esa presencia molestosa.

Aun cuando Jesús, a pesar de decir "No voy[8] a Jerusalén", decide luego subir a la

---

4. Con todo, habrá que insistir que las intenciones de la madre son buenas; desea proteger a su hijo, y siente el dolor de un "segundo parto" que lo suelta en medio de un mundo hostil.

5. H. Zorrilla, *La fiesta de liberación de los oprimidos: Relectura de Jn. 7:1–10:21* (San José: SEBILA, 1981), pp. 2763.

6. E. Tamez, *La hora de la vida* (San José, DEI, 1978), pp. 25-30.

7. Mr. 5:17.

8. Algunos manuscritos tardíos sustituyen por "no" la palabra "todavía no", que produce una armonización con la acción subsecuente del Señor; pero los mejores textos rezan "no".

fiesta, lo hace un poco más tarde como para asegurar que sus familiares ya hayan partido.[9] Lo hace, pues, como dice Juan, "no abiertamente, sino en secreto". Jesús rechaza la publicidad y renuncia a la fama que su familia cree tan esenciales. Y de igual manera el seminarista, que tiene tantas buenas obras que hacer y tanto servicio que prestar a su prójimo, "no acepta honores que vengan de los hombres".

El tiempo de los hombres y el tiempo de Dios

En último lugar quiero referirme a la tensión entre el calendario de Dios y el de los hombres. Con este binomio el evangelista Juan subraya la importancia de hacer la voluntad de Dios, no en cualquier momento, sino en ese momento escogido por Dios que el Nuevo Testamento llama el *kairós*. Jesús dice a sus hermanos, "Está bien. Ustedes pueden escoger su propio momento para subir a la fiesta. Como hombres regidos por este mundo, no sienten la necesidad de guiarse por un calendario establecido por el Padre, pero yo sí me siento obligado a esperar el momento preciso cuando El me guíe a emprender cualquier proyecto. Es más, este mundo aborrece tanto las cosas del Padre que si voy a la capital para "manifestarme al mundo" como dicen ustedes, los dirigentes de nuestra religión me matarán. Entonces sí vendrá mi "hora"; entonces sí se verá mi "gloria".[10] Pero a ustedes los dirigentes no pueden odiarlos: juegan todos en el mismo equipo".

Cuando un seguidor de Cristo opta por venir al Seminario Bíblico, algunos le aconsejarán. "Este no es el momento". Tal vez para ellos el calendario no tiene nunca un espacio para tal vocación al ministerio. Pero el creyente intuye cuándo Dios hace el llamado y cuándo hay que responder.

Una palabra final de advertencia. Es siempre una tentación para nosotros al leer los evangelios, el identificarnos absolutamente con Jesús, cuando en realidad nuestra situación puede ser muy diferente de la de él. Una lectura superficial del texto bíblico de hoy podría conducirnos a pensar que debemos de estar siempre reñidos con la familia, pero lo cierto es que ¡a veces los parientes tienen la razón y nosotros no! Dios no aprueba necesariamente todo fanatismo, todo sacrificio, toda matrícula en un seminario. Escuchemos las voces que nos aconsejan; después de evaluarlas, actuemos con esa valentía y sensibilidad que mostró nuestro Señor.

---

9. R.R. Dri, "La conflictividad en la vida de Jesús", en *Servir: Teología pastoral*, No. 85 (primer bimestre de 1980), p. 67.

10. Estas dos expresiones en Juan se refieren a la muerte de Jesús. Cp. 2:4b, 11; el primer milagro prefigura la muerte del Salvador y le mete en peligro con las autoridades.

Reseñas bibliográficas

Julio de Santa Ana. *POR LAS SENDAS DEL MUNDO CAMINANDO HACIA EL REINO: REORIENTACION PASTORAL Y RENOVACION TEOLOGICA EN AMERICA LATINA*. San José: SEBILA y DEI, 1984. 127 pp.

En el mes de marzo de 1984, con motivo de la Cátedra Enrique Strachan, el Dr. Julio de Santa Ana conferenció sobre el tema "Renovación teológica y práctica pastoral". Este fue el título inicial de las conferencias; posteriormente en el desarrollo de las mismas el conferenciante señalaría que "la renovación pastoral precede a la reorientación teológica".

Con el propósito de presentar un telón de fondo, señalo las ideas que me parecen centrales en el desarrollo de toda la reflexión. Primero: la aparición de un nuevo sujeto histórico en América Latina, y por lo tanto en la iglesia, que está cumpliendo un rol protagónico en la historia –se trata del pueblo pobre y oprimido. Segundo: se ha hecho evidente que la teología occidental no responde a la situación de América Latina, y que surge una nueva manera de hacer teología en la cual el pueblo toma parte activa. Tercero: la pastoral tiene una dimensión política, la cual no ha sido considerada. Cuarto: en el quehacer teológico es indispensable el diálogo con las ciencias sociales, como también es indispensable no limitarse a las conclusiones de éstas. Quinto: una pastoral efectiva tiene que saber leer los signos de los tiempos que le ha tocado vivir. Sexto: la Iglesia Protestante debe definirse optando por los pobres.

El libro tiene cuatro capítulos de exposición más un quinto capítulo en que se señalan las inevitables situaciones que tiene que afrontar la Iglesia Protestante si en verdad quiere una renovación de su pastoral para que sea pertinente para América Latina hoy.

El primer capítulo, "Reorientación del quehacer teológico en América Latina", muestra el auge de la teología latinoamericana en los últimos veinte años, período en que la teología occidental ha caído en un estancamiento. Esta última fue predominante en América Latina hasta hace unas dos décadas, pero se ha hecho evidente su infructuosidad frente a los desafíos que la situación latinoamericana plantea a la fe cristiana. El Dr. De Santa Ana hace un breve recuento histórico de la evolución de la teología desde la reforma del siglo XVI hasta nuestros días, señalando que esa teología, axiomática y teórica, no tradujo el contenido de la fe en términos históricos. Ahora ha surgido un nuevo sujeto histórico, el pueblo heredero del Reino de Dios, cuya vivencia de fe ya no es normada por las indicaciones preformuladas por la teología, sino al contrario, es la teología la que surge de la vivencia del pueblo. Junto con la irrupción de este nuevo sujeto histórico ha surgido una nueva manera de hacer teología, encarnada en contextos concretos y por lo tanto consciente de sus limitaciones y de su carácter relativo; por esto no pretende ser válida en todo lugar. El autor señala, como un corolario del carácter relativo de la teología, la indispensabilidad de su diálogo con las ciencias sociales. Finalmente demuestra la íntima relación entre la renovación teológica y la renovación pastoral, y describe la dinámica dialéctica entre la práctica eclesial y la reflexión teológica, cuyas argumentaciones son corregidas por la práctica eclesial.

El segundo capítulo, "Modelos bíblicos de pastoral", comienza señalando la relación entre el Pastor y la pastoral y se subraya la dimensión política de la pastoral con base en Jn. 10. En el Nuevo Testamento la pastoral se define a partir de Jesús, cuya presencia hoy se manifiesta por la acción de su Espíritu, que está presente en su cuerpo que es la iglesia,

de modo que la pastoral no se limita a un solo ministerio sino que es colectiva. Luego el Dr. De Santa Ana presenta tres modelos bíblicos de pastoral. En el modelo "cristomórfico", se enfatiza la formación de Cristo, servidor de los demás, en su iglesia. La fidelidad a este Maestro que es Siervo determina la función de la iglesia en la sociedad: opción por la vida, opción por los pobres y apoyo a "las esperanzas de cambio social que se expresan en la práctica de los pobres." El modelo "trinitario", que representa la vinculación no jerárquica de amor entre las tres personas, exige una corrección del lugar preponderante que se ha dado al pastor, para incorporar una diversidad de ministerios en la vida de la congregación. Por último, "la pastoral de animación" se relaciona con la acción del Espíritu Santo, que se da en medio de los acontecimientos históricos, concretamente "en la misión, en la lucha contra los que odian a Jesús, al Padre y a la comunidad que camina hacia el Reino." La Iglesia, que vive y actúa en medio de los conflictos de la sociedad, encuentra que el Espíritu es su animador.

En la primera parte del capítulo III se analiza la relatividad de la teología con respecto a la evolución histórica, y se cita al apóstol Pablo como ejemplo en quien el contenido de la teología y la pastoral fue variando según su percepción de las señales de los tiempos: "la percepción de esa realidad en que se encuentra la comunidad de creyentes, lleva a la renovación de la explicación del contenido de la fe, y *también* a concretar de nueva manera las líneas de acción pastoral" (p. 58). El autor presenta pautas generales sobre "cómo leer los signos de los tiempos a partir de la fe." Considera que las ciencias humanas no tienen la posibilidad de percibir a Dios en una situación, ni tampoco de descubrir el sentido fundamental de los acontecimientos, mientras que la fe "partiendo de la situación, vuelve a ésta viendo cómo actúan en ese contexto los agentes "teológicos" (los que sólo pueden ser percibidos por la fe)" (p. 63). Este proceso, sin embargo, no puede dejar de lado el análisis de coyuntura. Aquí se puntualizan cuatro características de América Latina que ayudan a orientar nuestra acción pastoral: la irrupción de las masas populares que provocan la desestabilización del "statu-quo" al reclamar una sociedad más participativa y formular nuevas utopías; la respuesta brutal de quienes detentan el poder; el decrecimiento económico real y la fascinación del lucro que combinan para quitarles la vida a los sectores populares; importantes movimientos de renovación en el seno de las iglesias.

El tema del cuarto capítulo, "Cristo tomando forma en la sociedad y en la Iglesia", tiene una afirmación básica: la vida y las enseñanzas del Jesús histórico son la referencia para discernir su forma entre nosotros hoy. Para acompañar el modo como Jesucristo va tomando forma hoy, la acción pastoral necesita tomar en cuenta tres elementos. Primero: se debe formular la pastoral en medio de y en relación con el contexto político. Segundo: la opción fundamental del pueblo cristiano es por una pastoral que acompañe a las masas populares en su lucha por la vida. Tercero: la pastoral opta por "la utopía de los pobres", y su lucha por la democracia y el establecimiento de una sociedad que se organice a partir de procesos de participación popular. Esto hace necesario que las iglesias adopten una postura ecuménica más clara y definida, corroborando la unidad del pueblo.

En el quinto capítulo, el autor reflexiona en torno a tres dilemas fundamentales para la iglesia evangélica en América Latina: ¿cómo romper con la herencia extranjera que marca el protestantismo hasta el día de hoy y que en gran parte lo aliena de las masas que componen nuestros pueblos?; ¿cómo superar el sentimiento de minoría, del gueto, que aún caracteriza a la conciencia de la mayoría de las comunidades evangélicas y que las lleva al ejercicio del pietismo y a retraerse de participar en el proceso socio-político de América Latina?; ¿cómo romper con el proyecto histórico que está en el origen del protestantismo de América Latina, para entonces asumir el proyecto histórico del pueblo?

Julio de Santa Ana concluye su exposición señalando tres oportunidades que Dios ofrece para su pueblo que quiere caminar fielmente hacia el Reino. Primero: a pesar de la distancia temporal y cultural que nos separa de la obra de los reformadores del siglo XVI, los elementos indicados por ellos aparecen con fuerza en la vida eclesial del presente latinoamericano, que representa una oportunidad propia para la afirmación vigorosa, en términos actuales, de los elementos fundamentales del pensamiento evangélico. Segundo: el momento histórico apela para que las iglesias evangélicas retomen su tradición original, según la cual aparecieron en la historia como un vigoroso movimiento popula. Tercero: las iglesias evangélicas tienen la oportunidad de superar su denominacionalismo, generalmente heredado, y de comprender que la misión cristiana en nuestros tiempos exige un testimonio de unidad.

Considero que este libro es un gran aporte para la reorientación de la pastoral protestante. No es posible revisar el libro sin seguir al autor en un profundo análisis de nuestra pastoral y por ende del quehacer teológico en las iglesias protestantes. Se trata de una seria reflexión teológica-pastoral, matizada por una valiente crítica de las carencias de la pastoral protestante; la no consideración de la dimensión política de la pastoral, así como una falsa identidad de las iglesias protestantes como fronteras con el "mundo" en vez de lugares de compromiso con el Reino de Dios.

Creo que este libro será de mucha utilidad principalmente para el teólogo o estudiante de teología; se manejan conceptos y categorías que difícilmente pueden ser discernidos por la mayoría del pueblo protestante. Me parece que este libro es indispensable para la orientación pastoral de los estudiantes de teología. Tengo la impresión de que en nuestros seminarios hay una debilidad en la formación pastoral del estudiante; quizás la razón sea la necesidad de fuertes cambios en la pastoral latinoamericana, lo cual ha provocado un proceso de búsqueda de modelos de pastoral. En esta situación el libro del Dr. De Santa Ana será un valioso aporte. Al mismo tiempo es necesario señalar que en el ámbito del protestantismo hay muy poco escrito sobre la pastoral. Junto con el libro del Dr. Emilio Castro, *Hacia una pastoral latinoamericana* (que fue materia de la Cátedra Strachan en el año 1971), la presente obra constituye una obra pionera en este tema. El libro también será útil para todos los que se interesan en realizar junto con la iglesia protestante una pastoral de acompañamiento a nuestro sufrido pueblo latinoamericano.

El contenido de las conferencias Enrique Strachan, que escuché durante mi primer semestre de estudios teológicos, fue mucho más allá de lo que esperaba: contrastaba con mi formación anterior (formación más práctica que teórica), sobre todo en lo referente a los alcances de la práctica política de la iglesia como pastora del pueblo, y su participación en las luchas populares no como algo ajeno al quehacer de la iglesia, sino muy relacionado con su mandato pastoral. Me dió nuevas perspectivas para mirar mi vivencia eclesial pasada y darme cuenta de que la iglesia, movida por su fidelidad a Dios que le da vida, también ha incursionado en esas dimensiones de la pastoral, aunque muchas veces en forma inconsciente y no reflexionada teológicamente. Como estudiante de teología, este ha sido un primer aporte pastoral que me impide hacer de la pastoral simple teoría y me anima y exige a moverme del aula e involucrarme en la acción pastoral como parte de la formación teológica.

Pablo Barrera Rivera
Estudiante, SBL

John H. Westerhoff. *¿TENDRAN FE NUESTROS HIJOS?* Buenos Aires: La Aurora, 1980. 161 pp.

La preocupación básica que orienta al autor para escribir su libro es la de responder a la crisis que sufre el ministerio de la educación cristiana, ejemplificado en el programa de Escuela Dominical, en las iglesias protestantes de tradición histórica (mainline Protestant Churches) de los Estados Unidos. El autor reconoce desde un principio que no se trata de meras reformas, de nuevos programas, de nuevos materiales o de más recursos. Se trata de que no se puede seguir asumiendo que los fundamentos teológicos y/o educativos que sustentan el ministerio de la educación cristiana en las iglesias, son adecuados para el presente en que vivimos y mucho menos para el futuro. El desquebrajamiento y/o fracaso de lo que debiera ser un ministerio eficaz y significativo tiene sus raíces en que el "paradigma" –el marco teológico-educacional que sirve de marco de referencia a dicho ministerio– está en bancarrota. Este hecho y el desafío que representa la educación cristiana para el futuro lleva a Westerhoff a proponer un paradigma alternativo para este ministerio en las iglesias protestantes.

Después de afirmar que la raíz del problema está en la base teológica y educacional que ha sustentado el ministerio de la educación cristiana, Westerhoff se dedica, en su primer capítulo, a presentar las raíces históricas del problema, y las situaciones socio-culturales que hacen inoperante el paradigma "instrucción-escolar" para la educación cristiana. La familia, la iglesia, la escuela, no solo ya no cumplen las mismas funciones de hace algunos años, sino que son incapaces de responder o controlar el "currículum oculto" que el medio social ofrece a niños y a jóvenes. Otro serio problema, que no solo ha afectado a las iglesias sino aun a seminarios de teología y otras organizaciones cristianas, es que, al seguir el paradigma de "instrucción escolar", la preocupación central ha recaído sobre la "religión", es decir, la enseñanza acerca del cristianismo, más que sobre la *fe* cristiana, es decir, la vivencia de la comunidad cristiana. Ante esta situación el cambio que se requiere no solo debe ser radical sino "revolucionario", nos dice el autor, por lo que requerimos un nuevo paradigma.

El paradigma alternativo de Westerhoff

En el segundo capítulo, antes de proponer el paradigma alternativo para responder al problema, Westerhoff presta atención a lo que serán los fundamentos teológicos de dicho paradigma. Después de hacer un rápido recorrido por las principales corrientes teológicas que han influenciado la educación religiosa moderna (el evangelio social, la teología liberal y la neo-ortodoxia), el autor afirma que en nuestros días el sistema teológico más útil para la educación cristiana es el que nos ofrece la teología de la liberación. Esto porque la teología de la liberación permite una síntesis, no lograda por ningún sistema teológico anterior, de la preocupación por el orden social presente (de la teología liberal), y la preocupación por la tradición (de la neo-ortodoxia). Además, ella logra importantes consensos entre católicos y protestantes, liberales y conservadores, mayorías y minorías. De este modo, el autor ocupa la mayor parte del capítulo justificando esta opción teológica y presentando un resumen de temas importantes (Dios, la persona, la iglesia y la sociedad) en la perspectiva de la teología de la liberación. Estas consideraciones teológicas ofrecen al menos dos principios que deben tenerse en cuenta a la hora de pensar en un nuevo paradigma para la educación cristiana. Primero, que "el contexto y/o lugar de la educación cristiana debe ser entendida como una comunidad de fe". Esta comunidad de fe se caracteriza por ser contracultural (confronta y resiste todas las formas del mal en la sociedad) y radicalmente dirigida "hacia otros", especialmente a los oprimidos, explotados, los pobres, los desheredados. Es una comunidad que, por ser peregrina en el mundo y portadora de una "tradición de fe",

debe vivir "bajo el juicio e inspiración del evangelio con la meta de que la "comunidad de Dios (así llama Westerhoff al reino de Dios) venga y su voluntad sea hecha". El segundo principio es que "los medios que utiliza la educación cristiana deben ser mejor entendidos como las acciones entre personas creyentes en un ambiente que sustenta la expansión de su fe y equipa a las personas para una vida radical, en el mundo. como seguidores de Jesucristo". Ambos principios ofrecen una dirección digna de ser explorada para el futuro de la educación cristiana.

Siendo que el nuevo paradigma está centrado en la comunidad de fe, Westerhoff, en su tercer capítulo, centra su atención en la "naturaleza y carácter de la iglesia" como comunidad de fe. Si tal comunidad ha de existir debe presentar ciertas características. La primera de ellas es "unidad en los asuntos esenciales" –creencias, valores y formas de conducta, unidad que proporciona a la comunidad una clara identidad. En segundo lugar la comunidad de fe debe ser lo suficientemente pequeña como para permitir interacciones significativas y productivas entre sus miembros, de manera que se desarrolle un "sentido de intimidad" en la comunidad. La presencia e interacción de generaciones es la tercera característica de una verdadera comunidad de fe. Sin la combinación y la contribución de estas tres generaciones (bien podría tratarse de niños y adolescentes; jóvenes y adultos; adultos mayores y ancianos, respectivamente), nos dice Westerhoff, es difícil mantener la comunidad cristiana. Por último, una comunidad de fe debe estar compuesta por personas con diversidad de dones. Westerhoff considera que el desarrollo, planeamiento y evaluación de los programas educativos de la iglesia no solo deben tomar seriamente en cuenta estas características, sino que deben realizarse alrededor de tres aspectos de la vida comunitaria: los rituales (la liturgia), las experiencias que las personas tienen dentro de la comunidad y las acciones que los miembros realizan –individual o conjuntamente– en el mundo. Después de considerar cada uno de estos aspectos por separado, y de razonar la necesidad de que la educación cristiana los asuma seriamente en su ministerio, Westerhoff argumenta cuán esencial es que la educación se preocupe por el conocimiento (la tradición), las personas (su desarrollo espiritual) y la sociedad (la acción de la iglesia en el mundo) en forma balanceada, sin el predominio de una área sobre otra. Esto garantiza que la educación cristiana sea vista como un todo y que los rituales, las experiencias y las acciones de la comunidad de fe sean influenciados por la comprensión cristiana de la tradición, las personas y la sociedad. Todo esto significa que el examen y valoración de la vida total de la comunidad de fe –cómo vive y transmite la tradición cristiana, cuán bien ministra a las necesidades totales de todos sus miembros, y cuán bien los prepara y motiva para actuar en favor del Reino de Dios– es una continua lucha y un desafío de la educación cristiana. La aceptación de este desafío es la base para contestar la pregunta que sirve de título al libro: ¿llegarán nuestros hijos a tener fe?

La preocupación por contar con un método educativo en la comunidad de fe es el centro de interés del cuarto capítulo. Westerhoff piensa que aunque el concepto de "socialización" es útil en este respecto, se debe ser cauteloso, pues aunque abarca todo el contexto de la educación cristiana, da la impresión de que nosotros "podemos y deberíamos estar preocupados por definir la vida y la fe de otros". Porque una comunidad de fe implica mutualidad en el compromiso de cada miembro con los demás, el autor considera que deben eliminarse las categorías que indiquen que hay uno que sabe y otro u otros que no saben y necesitan conocer, tales como maestro-estudiante, adulto-niño, socializador y socializados. Prefiere usar el concepto de "enculturación" para caracterizar el método educativo en una comunidad de fe. Lo define como "el proceso de interacción entre personas de todas las edades". En él, el foco principal está sobre las experiencias recíprocas entre las personas y el medio en que "actúan para adquirir, sostener, cambiar y transmitir sus creencias y formas de conducta" (p. 80). Westerhoff considera que es la naturaleza y el carácter

de este tipo de interacciones lo que provee la mejor descripción de los medios de la educación cristiana. Fundamenta su concepto en un recuento histórico desde el inicio del movimiento de escuelas dominicales hasta años recientes, en que el aporte de distintos educadores cristianos que comparten una posición similar, que incorpora el aporte de John Dewey a la educación. En la segunda mitad de este capítulo, Westerhoff describe cuatro "estilos de fe", partiendo de la teoría del desarrollo de la fe de James Fowler,[1] y después de aclarar el sentido que él da a la palabra "fe". La fe, por sí misma, nos dice el autor, es algo que nosotros hacemos. "Fe es acción". Entendida la fe de esta manera, considera que ella se expande, si se le proporciona experiencias adecuadas, a través de los siguientes "estilos" que se van complementando gradualmente: fe afiliativa, fe experimentada, fe explorativa, fe apropiada. Westerhoff caracteriza cada estilo de fe de acuerdo con las típicas acciones y experiencias de las personas en la comunidad de fe. Cree que pocos adultos han logrado superar el segundo estilo, para cuestionar sus presentes creencias y buscar nuevas formas de acción, y menos son los que se comprometen –de palabra y hecho– en la búsqueda de congruencias entre lo que se cree y lo que se practica. Aquí es donde resalta el desafío a la educación cristiana: no solo estar consciente de las necesidades específicas de los sectores de la iglesia que se mueven en un estilo u otro de fe, sino, además, proveer las experiencias que permitan el desenvolvimiento de las personas en él así como su paso de un estilo a otro.

El último capítulo del libro consiste en la presentación de experiencias significativas y valiosas, producto del trabajo de más de dos años en diferentes iglesias. Con ello Westerhoff pretende demostrar que lo expuesto en teoría tiene relevancia en la práctica. Si el paradigma es útil, tiene que dar un aporte a la planificación y evaluación del ministerio educacional de la iglesia. Los ejemplos representantivos, considera el autor, demuestran que dicho paradigma, "comunidad de fe-enculturación", es valioso en la práctica.

Evaluación desde América Latina

Creo que el hecho de que el libro está dirigido al contexto de las iglesias en los Estados Unidos no quita en nada su pertinencia para las nuestras en América Latina. Primero, porque la crisis de la educación cristiana nos ha sido heredada por los modelos misioneros de educación cristiana que aún persisten en nuestras iglesias, por lo que los problemas a que este libro apunta son básicamente los mismos. Segundo, por la perspectiva teológica que sustenta la posición del autor. Si bien es cierto que teológicamente el libro no nos dice nada nuevo –al contrario se nutre de la teología latinoamericana– nos presenta una alternativa para la educación cristiana con un amplio trasfondo protestante que, sin dejar de ser radical (por ejemplo, considera que la acción política debe ser asumida por la iglesia y por lo tanto asumida en su tarea educativa), logra un balance muy deseable en dicho ministerio. Considero que el autor presenta en forma muy original la teoría del desarrollo humano en el

---

1. Existe un gran número de psicólogos interesados en distintos aspectos del desarrollo humano. Solo para mencionar los más sobresalientes en su respectiva área tenemos a:
Erick Erikson –se interesa en la influencia de la sociedad en el desarrollo de la personalidad.
Jean Piaget –se preocupa por el desarrollo de las estructuras de conocimiento en el ser humano, especialmente en los niños.
Lawrence Kohlberg –se ocupa del desarrollo de la manera en que las personas juzgan, razonan y deciden acerca de asuntos morales.
James Fowler –interesado en el desarrollo del proceso de convicción de las personas en su peregrinaje de fe.
Cada uno de ellos ofrece, desde su punto de vista, una serie de etapas, niveles o crisis que caracterizan el proceso de desarrollo humano por el que atraviesan las personas. Algunas consideraciones interesantes sobre estas teorías y su relación con la educación religiosa se encuentran en Gabriel Moran, *Religious Education Development* (Minneapolis: Winston Press, 1983, 230 pp.).

contexto de la fe como una perspectiva que debe ser tomada en cuenta seriamente. Creo que, ante el peligro de politizar en extremo la tarea de la educación cristiana –como es el temor de muchos al escuchar sobre "educación popular" o "educación liberadora"– la alternativa que ofrece Westerhoff es digna de ser considerada y quizá sería mejor aceptada en el ámbito protestante. Los resúmenes teológicos y los recorridos históricos de la educación religiosa que presenta el libro permiten al lector recoger los aspectos más importantes de la historia de la educación cristiana, que son de gran ayuda para aquellos que han tenido poca o ninguna información al respecto. La forma en que está organizado y presentado el contenido del libro lo hace de fácil comprensión ante una temática que, a pesar de lo pequeño del libro, es tratada con seriedad y profundidad. Por eso recomiendo su lectura no solo a laicos y pastores encargados de la educación cristiana en la iglesia, sino también a profesores de seminarios e institutos bíblicos. De una cosa puede estar seguro el lector del libro: aunque la respuesta puede no ser ni la única ni la mejor. se plantean las preguntas correctas ante un ministerio que necesita radicales cambios en nuestro medio eclesial.

Fernando Cascante
Graduado del SBL y
"Master" en educación cristiana

Jean Delarra. Martine Douillet, Guirec Le Page. *ENCUENTROS CON LA BIBLIA*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino. 1982. 153 páginas.

La edición original de esta obra está escrita en francés y forma parte de la colección de materiales de trabajo para grupos de estudio de la Biblia en Grenoble. Francia. El libro ha sido escrito pensando "en esos grupos de adultos cristianos que desearían comenzar una primera lectura de la Biblia. *Encuentros con la Biblia* se ofrece como guía a todos los que desean emprender un primer viaje. proporcionándoles un camino" (p. 7). Esta breve indicación nos dice mucho acerca de la naturaleza de la obra. He aquí sus características principales:

1. Es una guía de trabajo para grupos, no una obra para ser leída individualmente. "Puesta al desnudo, ofrecida cuerpo a cuerpo, la *palabra* invita al corazón (y a la comunidad) replegado a que se abra de par en par. Sus letras escritas tanto en lágrimas como en las esperanzas de un pueblo nos dicen el camino que Dios va recorriendo en cada hombre" (p. 6).

2. Los participantes no necesitan de antemano ningún conocimiento de la Biblia; basta con disponer de un poco de tiempo para leer antes de la reunión los textos bíblicos que se estudiarán grupalmente. Aún la información más básica (divisiones de la Biblia. forma de citar y de encontrar los diferentes textos bíblicos, las traducciones existentes, etc.) se encuentra explicada en el primer capítulo.

3. Los instrumentos de trabajo necesarios para desarrollar estas sesiones de estudio son mínimos; basta con que cada uno cuente con una Biblia. Algunos materiales adicionales son recomendados en pp. 11-12 y aunque sería provechoso contar con ellos, la información contenida en esta obra será suficiente.

4. Cada capítulo corresponde a una sesión y éstas se desarrollan en tres momentos:

a) Introducción a la reunión: este es el momento dedicado a sensibilizar a los asistentes por el tema. Es un tiempo de expresión libre en el que se recogen los puntos de vista de cada uno sobre el tema. Las actividades sugeridas son muy variadas e interesantes. Estudiando el éxodo por ejemplo, se pide a los participantes que busquen palabras que signifiquen algo distinto de lo que representan "estar en la luna", "hilvanar ideas", "ponerse el sol", etc. para recordar que las imágenes evocan siempre algo más que una definición. "Las imágenes que recogen los textos bíblicos llevan consigo una significación que las desborda. Este empleo del lenguaje simbólico nos lleva más allá de las cosas y de los sucesos" (p. 39). Estudiando el profetismo, se sugiere escribir con letras grandes en medio del grupo, la palabra P-R-O-F-E-T-A y aprovechando cada letra, como en los crucigramas, introducir otras palabras que evoquen el profetismo de ayer y de hoy.

b) Sigue luego un tiempo de información para ampliar conocimientos. Se trata de obtener un mejor conocimiento del texto bíblico. Para facilitar esta tarea, el libro incluye varios "documentos" sobre el tema estudiado. Estos "documentos" son resúmenes apretados de información actualizada sobre los diversos temas, escritos con gran sensibilidad pastoral y ecuménica. Los temas sobre los que versan estos documentos son muy variados: personajes de la Biblia; diversos períodos de la historia de Israel (éxodo, destierro, época helenística); cuestiones literarias (el libro de Isaías, las tradiciones del pentateuco, el Deuteronomio, la versión de los temas teológicos ("¿Quién es ese Dios que toma partido a favor de unos y en contra de otros?", "¿Anunciaron los profetas a Cristo?", "La soledad del hombre de la palabra") y muchos otros —cuarenta en total.

c) El tercer momento de la reunión, "Para leer en la fe", es aquel período en que cada uno puede reaccionar personalmente expresando a partir de su propia vida su fe o sus dudas. Se propone una variedad de actividades para finalizar la reunión. Este tiempo se acaba normalmente con el silencio y la oración.

Como se indica en la página 11 de la obra, "para cada uno de estos tiempos, *Encuentros con la Biblia* ofrece varias propuestas de actividades. El grupo no tendrá tiempo para todas ellas, sino que escogerá las que más le convengan". La obra pues, tanto por su contenido como por el método de trabajo que propone, nos parece de primera calidad. Si bien es cierto que los temas estudiados corresponden al Antiguo Testamento y no a toda la Biblia, como el título lo indica, es igualmente cierto que cada tema es analizado, con propiedad y sensibilidad teológica, en relación con el Nuevo Testamento. Muy a menudo se encuentran en la obra ricas intuiciones teológicas, susceptibles de ser profundizadas de modos muy diversos. Las actividades propuestas para las reuniones toman en cuenta las experiencias cotidianas de los participantes: sus cambios de situación, de domicilio, los cambios políticos y sociales, la experiencia de familias que han tenido que desplazarse por el trabajo de algunos de sus miembros, etc. Situaciones, todas ellas, muy cercanas a nosotros.

En resumen, *Encuentros con la Biblia* es una obra *actual* tanto por su contenido, como por el método de lectura de la Biblia que propone. Favorece el estudio en común recordándonos que "la Biblia ha nacido de la experiencia de un pueblo y adquiere toda su dimensión en una *lectura objetiva*" (p. 8).

Privilegia, por otra parte, el estudio directo del texto. Así nos evita caer en un error frecuente entre los estudiantes de la Biblia: estudiar libros "sobre" la Biblia sin contacto directo con ella.

Y, finalmente, *estimula la expresión de la fe* de cada uno, recordándole que la vocación "no cae nunca del cielo, sino que nace de un encuentro, de un doble encuentro: con la realidad que ven nuestros ojos y que nos interroga, y con Dios mediante una intimidad propiciada por el silencio, la oración, el desierto . . . Entonces las necesidades y las llamadas de nuestros hermanos se imponen imperativamente. La espera de los hombres a la luz de Dios se convierte en palabra viva e imposible de aferrar, como el fuego de una zarza en mitad del desierto. Dios es el que llama. La llamada y la respuesta del hombre establecen una alianza indisoluble" (p. 42).

José Enrique Ramírez
Profesor, SBL

Jon Sobrino. ***LA ORACION DE JESUS Y DEL CRISTIANO.*** **Bogotá, Ediciones Paulinas, 1981. 95 pp.**

Siguen buscando los teólogos latinoamericanos una definición y sobre todo una práctica más apropiadas de la espiritualidad (quizá los evangélicos reconocemos como más común el término "vida devocional"). En este opúsculo de gran importancia, Jon Sobrino, jesuita de larga trayectoria salvadoreña, cuya *Cristología desde América Latina* y otros libros han atraído la atención mundial, trata del tema de la oración. ¿Está vetusta la práctica de "ponerse en contacto con la divinidad" en un mundo de explotación y miseria, un mundo secularizado y suspicaz de la manipulación religiosa? ¿Tiene sentido la oración, que algunos pensadores califican de acto ocioso, en un mundo donde la religión genuina halla su última eficacia en *el hacer*, y el contacto con Dios pasa irremisiblemente por nuestro amor al prójimo?

Sobrino contesta en seguida (cap. I), "por supuesto tiene vigencia la oración. ¿No oró Jesús?" Aun dada la importancia del contexto histórico tanto de la oración del Señor como de nuestra oración, contextos claramente diferentes entre sí, no pasará el "estilo" de orar hasta que no llegue la plenitud del reino de Dios. En el cap. II, "La oración de Jesús en los sinópticos", el autor establece que el Señor, como judío practicante, sí oró a las horas estipuladas *y en muchas otras*, pero no sin condenar al mismo tiempo los abusos de la práctica concreta de sus correligionarios: narcisismo espiritual, hipocresía, palabrería, etc. Positivamente, Sobrino descubre tres niveles en que la práctica de Jesús nos señala pautas a seguir: 1) En el nivel de lo cotidiano estaban las acciones de gracias en la mesa, los tres ratos diarios que los rabinos exigían para invocar a Dios, y el culto del sábado. 2) La oración de nivel personal se dió en conexión con acontecimientos históricos: desde su bautismo hasta la crucifixión Jesús circundó los sucesos de su vida con la oración. Aquí los evangelistas simplemente nos informan del hecho, sin citar palabras textuales. 3) De particular interés, entonces, es el tercer nivel en que el autor analiza dos oraciones específicas (Mt. 11:25s. y Mr. 14:35s. y sus respectivos paralelos) que surgen y desembocan en acciones históricas y que muestran cómo el Señor expresa su gratitud y busca la voluntad de su Padre. "Orar, para Jesús, es expresarse en totalidad" (p. 33), y por tanto es claramente distiguible de la reflexión analítica sobre Dios o la pura acción histórica, aun cuando involucra a ambas.

El cap. III enfoca "El presupuesto de la oración de Jesús: el Dios de Jesús." Desde luego, el Señor sabía que Dios es trascendente, pero no en cuanto Creador tanto como Dispensador de gracia inesperada que renueva al hombre, es decir, al hombre perdido. Dios es el "siempre Mayor," el que guarda una "reserva de sentido," el inmanipulable. Además, visto históricamente, Dios es amor y por tanto merece el apodo "abba"; su amor, lejos de ser abstracto e intemporal, favorece a los sin-poder. Con dichos dominicales sobre el culto, el sábado y el doble mandamiento, Sobrino da evidencia de que "Dios no quiere proclamar ningún derecho para sí que no sea el amor eficaz al hombre" (p. 45). Dada la última realidad del reino, Jesús halla en la oración el lugar de su entrega al Padre, Dios del reino. En la lectura de este capítulo, la clase de Culto Cristiano que enseñé en el '83 descubrió una gran pista al sentido verdadero de la adoración.

El corazón del cuarto capítulo, "La oración del cristiano: Fundamento y estructura teológica," discierne tres pasos en nuestra práctica creyente: 1) oír la palabra, 2) hacer lo que se ha escuchado y 3) brindar nuestra propia palabra –de acción de gracias o bien súplica, perdón, según el éxito de 2). Genialmente, Sobrino rescata Rom. 8:20-26 de su tradicional lectura verticalizante y muestra cómo el "abba" que el Espíritu grita en nosotros brota de experiencias angustiantes en este mundo, exactamente como en el caso de Jesús en Getsemaní. (Algo análogo debe hacerse, aunque Sobrino no lo toca, con Gál. 4:6s.). En el quinto capítulo, "Oración y acción por la justicia," el autor intenta establecer un justo equilibrio entre la relación vertical, siempre prioritaria, y las relaciones horizontales del cristiano. En el último capítulo, "Oración personal y comunitaria," procura equilibrar el sentido del "yo" orante y el "nosotros" en la *koinonía* de la iglesia.

Es demasiado fácil reprochar a un opúsculo por sus omisiones, pero a mi juicio Sobrino debe haber incluido el Evangelio de Juan en su examen del ejemplo y aun de las enseñanzas del Señor. Quizá típicamente de los teólogos que estudiaron bajo (post-)bultmannianos en Europa, él desconfía del Cuarto Evangelio como "más distante de las fuentes históricas", pero han surgido otras voces menos escépticas (ver C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio y el comentario* de R. E. Brown), y me parecen importantes las luces que Jn. 10:34-36, entre otros textos juaninos, arrojan sobre la práctica de Jesús. Pero aparte unos detalles, Sobrino merece un aplauso caluroso por esta cápsula potente que nos entrega. Regale Ud. un ejemplar a sus amigos católicos de nivel universitario, y a evangélicos también; pero guarde al menos uno a porte de mano para consulta personal.

Ricardo Foulkes B.
Profesor, SBL

Willard M. Swartley. *SLAVERY, SABBATH, WAR AND WOMEN: CASE ISSUES IN BIBLICAL INTERPRETATION* (La esclavitud, el sábado, la guerra, la mujer: Estudio de casos en la interpretación bíblica). Scottdale, PA: Herald Press. 1983. 363 pp.

Con este curioso título el profesor Willard Swartley entrega el fruto de una investigación hermenéutica auspiciada por la Cátedra Conrad Grebel para su presentación en el contexto de las iglesias menonitas de los Estados Unidos. El autor obtuvo su doctorado en el Seminario Teológico Princeton, y es profesor actualmente de los Seminarios Menonitas Asociados, Elkhart, Indiana.

En un acercamiento innovador, Swartley aborda la difícil tarea de analizar el proceso hermenéutico por medio del examen de cuatro casos polémicos –los que le dan el título al

libro. Swartley ha elegido este método con el fin de posibilitar la identificación de los factores, tanto en el texto bíblico como en el intérprete, que juegan un rol importante en la interpretación, y de mostrar así la necesidad de definir métodos adecuados para bregar con estos factores.

La inquietud del autor por precisar cuestiones de método salta a la vista desde las páginas iniciales del libro, donde expone su hipótesis sobre cómo llegar a oír más acertadamente el mensaje que Dios ha querido comunicar en su palabra. A través del libro reaparecerán estos tres requisitos del oído atento: 1) tomar en serio los contextos históricos y culturales de los textos específicos; 2) reconocer que hay diversidad dentro de las Escrituras y descubrir el diálogo que hay dentro del canón, reconociéndole autoridad última a los evangelios en su testimonio directo a Jesucristo; 3) darle prioridad a los grandes ejes teológicos y éticos de toda la Biblia (con los cuales pueden estar en tensión las afirmaciones de algunos textos específicos).

Lejos de representar un ejercicio puramente académico, el trabajo de Swartley tiene sus raíces y su motivación en la praxis. Con su enfoque en temas que afectan las estructuras del orden social, el autor busca un modelo para el uso de la Biblia en la problemática social. En esa búsqueda choca con el hecho de que la Biblia es utilizada para sostener posiciones opuestas en un tema tan básico como la esclavitud, por ejemplo. El autor resiste la tentación de dar soluciones al conflicto hermenéutico; señala más bien vías de resolverlo, ofreciendo nuevas intuiciones hermenéuticas, particularmente las que surgen de su comparación (ver resumen del capítulo 5 a continuación) de los cuatro casos.

Resumen

Dado el valor de este libro para el debate hermenéutico actual en Latinoamérica, resumiremos el contenido de cada capítulo.

Capítulo 1: La Biblia y la esclavitud. Presentado en forma de debate, con exposición y refutación de parte de los que usaban la Biblia para defender la esclavitud y los que la empleaban para atacarla, este capítulo hace revivir en toda su aspereza esta disputa entre intérpretes bíblicos. ¿Para qué sirve este ejercicio cuando la cuestión ya se ha decidido, cuando todos tomamos por justo el veredicto histórico sobre la esclavitud? Precisamente por este hecho es que vale la pena examinar, desde una distancia desapasionada, cómo se pudo interpretar la Biblia de manera tan contradictoria en un asunto tan fundamental como la subyugación de una raza a servidumbre perpetua. En su "comentario hermenéutico" al final del debate, Swartley señala tanto los problemas fundamentales como las posibles salidas del nudo interpretativo. El debate hace obvia la diversidad existente en la Escritura sobre el tema, y la falta de textos específicos y claros en contra de la esclavitud. ¿Cómo se puede percibir bíblicamente que esta institución social, tomada por sentado en toda la Biblia, no concuerda con la voluntad de Dios? Entre las sugestiones metodológicas presentadas se destaca la problemática (que volverá a aparecer en todo estudio de la Biblia con miras a iluminar cuestiones de ética social) de cómo distinguir entre lo que en la Biblia se debe considerar puramente descriptivo (elementos del contexto histórico-cultural) y lo que hay que tomar en forma prescriptiva. Swartley contribuye mucho a nuestra comprensión del problema al citar la hermenéutica farisea: absolutizar los más mínimos mandamientos y de esta manera invalidar la propia intención de Dios. Swartley enfatiza en esta sección la importancia de reconocer la influencia de condicionamientos sociales sobre el intérprete, tan evidente en la interpretación opuesta de los dueños de esclavos y de los esclavos mismos. Este aspecto fundamental de la hermenéutica recibe hoy una atención particular.

Ha surgido en el campo del estudio bíblico un énfasis muy importante impulsado especialmente por las teologías de la liberación, tanto la latinoamericana como la feminista. La situación religiosa, social, política y (más significativamente) económica del intérprete afecta, y aun determina, lo que ve en la Biblia. (p. 62)

Capítulo 2: La Biblia y el sábado: ¿el sábado, el domingo-sábado, o el día del Señor? Aunque este caso no parece ser de tanta envergadura como los otros tres, el autor identifica en él ciertos hilos hermenéuticos que atraviesan también otros tópicos bíblicos. Al observar en la discusión del sábado la influencia de la tradición y práctica de la iglesia desde sus primeros siglos, Swartley destaca la necesidad que tiene el intérprete de distanciarse conscientemente aun de este factor condicionante, por la utilización de "un método de estudio bíblico que libere a la Escritura, hasta donde sea posible, de las predisposiciones del intérprete". Al igual que en los otros temas que estudia, Swartley encuentra aquí que el método histórico-crítico es indispensable para dar este paso en el círculo hermenéutico, al mismo tiempo que insiste que por sí solo este método "raras veces faculta a la Biblia para dirigirse autoritativamente a nuestro mundo" (p. 94). Este juicio concuerda con los señalamientos emanados en años recientes del tercer mundo, como el autor reconoce a menudo. Sin embargo, en este capítulo no ofrece más indicación de cómo se le permitirá a la Biblia decir su palabra nueva. Deja para el capítulo sobre la guerra otros dos problemas identificados en este: la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos y su autoridad respectiva, y la problemática de la unidad y diversidad dentro de la Biblia.

Capítulo 3: La Biblia y la guerra. El tema que Swartley aborda en este capítulo tiene para nosotros un giro un poco diferente: acudimos a su presentación de las posiciones hermenéuticas sobre la guerra desde un contexto en Latinoamérica donde la problemática se da no en los términos europeos clásicos de las guerras entre las naciones, sino dentro de un marco de violencia y guerra interna en muchos de nuestros países. La violencia que percibimos, tanto de tipo institucionalizado (aparatos militares y policíacos, junto con su justificación en la doctrina de la seguridad nacional), como de tipo revolucionario (la contra-violencia en sus varias manifestaciones). Después de esbozar en una primera sección la interpretación bíblica usada para apoyar "la participación de los cristianos en la guerra", Swartley reconoce que la problemática se percibe de forma distinta en "las teologías de la revolución y la liberación", donde se plantea la pregunta: ¿cuál violencia escoge el cristiano? Con citas de la teología negra y la latinoamericana, destaca el mensaje bíblico de justicia, liberación y humanización. Más extensa que esas dos secciones juntas es la que Swartley dedica a la postura pacifista, donde se empeña en trazar (citando a autores menonitas y algunos reformados) las corrientes anti-guerreristas del AT y el énfasis neotestamentario en un nuevo camino de paz. Autores de otras tradiciones contribuyen junto con los ya mencionados a su desarrollo de la no-violencia como parte integral del mensaje y la actividad de Jesús, quien sí se ocupó en gran medida de aspectos políticos y sociales, de justicia y humanización. La iglesia, según esta posición, está llamada a seguir este modelo. En su afán por reiterar el pacifismo y la "no-resistencia" (término que nos puede provocar imágenes contrarias a un ministerio en pro de la justicia), algunos de los autores citados caen en la trampa de identificar la paz con la conservación del statu quo. Felizmente, Swartley presenta también a otros que, aun al comentar Ro. 13, reclaman "una ofensiva vigorosa y no-violenta contra, y aun una resistencia activa ante, la injusticia gubernamental" (p. 135, cita de Ron Sider).

Cuando evalúa su propia presentación de las opciones hermenéuticas contradictorias frente al tema de la guerra, Swartley señala de nuevo la influencia que ejerce sobre el intérprete su perspectiva socio-económica y política, además de su tradición religiosa particular.

Swartley nos ofrece aquí la oportunidad de conocer una exposición protestante al respecto, *The Liberation of the Bible*, de David Lochhead; publicado en 1927, representa un anticipo de los pronunciamientos sobre este importante aspecto de la hermenéutica que acá hemos conocido mejor en su encarnación latinoamericana y mayormente católica. Al distinguir tres perspectivas ("derechista", "liberal" y "radical"), Lochhead describió cómo la orientación política de los intérpretes determina qué cosas perciben en la Biblia: respectivamente, la autoridad del estado junto con una alta valoración del individualismo; o los valores liberales de libertad, igualdad y democracia liberal, o la justicia social y la liberación de los oprimidos.

Swartley identifica los principales ejes de la discusión hermenéutica sobre el tema de la guerra por medio de dos preguntas. ¿Qué principios pueden guiar el diálogo y la crítica intracanónica (ya que la Biblia presenta datos susceptibles de sostener posturas contrarias)? ¿Las enseñanzas de la Biblia pueden aplicarse directamente a las estructuras de la sociedad hoy –especialmente en el área de la política?

En respuesta a la primera pregunta Swartley cita dos posturas distintas: 1) los que justifican la participación cristiana en la guerra (sean las guerras tradicionales o las revolucionarias) proponen que tanto por ejemplo como por mandamiento el AT respalda esta posición, la cual no es anulada por el NT. Encuentran que en ambos Testamentos tanto la justicia de Dios como su amor reclaman una participación responsable en la vindicación del derecho y la protección de los inocentes. 2) En cambio, los que defienden la posición pacifista tienden a ver un contraste, o mejor dicho, una progresión, del Antiguo al Nuevo Testamento, en cuanto a la revelación de la voluntad de Dios, con el resultado de que la ética del NT supera la del AT. Sin embargo, autores recientes han pretendido comprobar que dentro del AT mismo la fuerte crítica a las pretensiones militares de Israel demuestra que Dios quería que Israel, en contraste con las prácticas de otras naciones de su época, confiara solo en Yahweh el Guerrero (y no en el poder de sus propias armas) para batallar contra el mal y liberar a los hombres. Reclaman que la obediencia radical a las exigencias de un Dios de Justicia y amor producirá un pueblo cristiano hoy que será éticamente revolucionario al mismo tiempo que rehúsa emplear la fuerza armada.

Con esta última observación se introduce la segunda pregunta antes mencionada, que se resume como la cuestión de la autoridad de la Biblia hoy, y particularmente la aplicabilidad o no de la ética de Jesús a una esfera de la vida como la política. Swartley expone cómo un sector de la tradición mayoritaria que apoya la participación cristiana en las guerras apela a una apreciación "fundamentalista" de la autoridad bíblica –es decir, no toma en cuenta el método histórico-crítico sino que cita en la Biblia ejemplos y mandamientos sin importarle sus distintos contextos sociológicos. Sin embargo, los que sí toman en cuenta la revelación-de-Dios-en-la-historia no necesariamente salen con conclusiones idénticas entre sí, como se demuestra en el cisma entre los intérpretes que apoyan la participación en la guerra y los que asumen la postura no-violenta –apelando ambos grupos a una exégesis histórico-crítica. El problema hermenéutico se plantea así con toda claridad, y Swartley remite el lector a su capítulo sobre "El uso de la Biblia en relación con la problemática social", donde reunirá elementos identificados en cada uno de los cuatro casos analizados.

Capítulo 4: La Biblia y la mujer. La pregunta básica de este capítulo se define de esta manera: ¿enseña la Biblia una jerarquía específica entre hombres y mujeres, con roles particulares establecidos para cada sexo, o más bien constituye la Biblia un recurso liberador para mujeres y hombres oprimidos por los roles exigidos por la sociedad? Swartley organiza el material de este capítulo según los varios textos bíblicos que se citan en este debate, presentando la interpretación dada a ellos por cada lado en este debate. Se percibe en el espa-

cio ligeramente mayor que el autor dedica a los autores "liberacionistas" que él siente que el debate es desigual, que la postura tradicional (jerárquica, que somete a la mujer) permea de tal forma las estructuras del pensamiento cristiano que hay que hacer un esfuerzo especial por comprender el uso liberacionista del material bíblico.

El contenido de este capítulo es un valioso resumen de un problema que cala hondo en muchos grupos cristianos, que alza los ánimos como pocos otros temas hermenéuticos, por el hecho de que afecta existencialmente a cada miembro de una comunidad, tanto hombres como mujeres. Precisamente por este involucramiento subjetivo de parte de los intérpretes, la primera observación que hace Swartley en su comentario hermenéutico sobre la polémica tiene que ver con el condicionamiento ideológico del intérprete, que "afecta y aun determina lo que uno ve en el texto" (p. 183). Al recalcar el hecho de que nadie interpreta sin este condicionamiento, Swartley subraya la necesidad de lograr un método de estudio bíblico que permita que el texto se independice de la ideología del intérprete, que deje de ser un espejo que la refleja.

La tensión entre la unidad y la diversidad en las Escrituras, tan fundamental para la hermenéutica, se demuestra con toda su importancia en esta problemática, y el autor advierte contra la tendencia de "armonizar" los textos. Respecto a esto, atribuye más mérito a la postura liberacionista, por cuanto reconoce que no todos los textos dicen lo mismo, y que tampoco dicen siempre lo que estos intérpretes quisieran ver. Reconocen así el carácter histórico de la acción de Dios y de su revelación en las Escrituras, hecho fundamental para una hermenéutica que tome en serio tanto el contexto original como los muy variados contextos actuales.

Queda evidente en este caso, como en el de la esclavitud, que es imprescindible lograr también una manera de evaluar y juzgar la ideología, una vez que se admita su presencia inevitable. Swartley menciona aquí la cuestión de la autoridad de la Biblia: aun cuando la interpretación de la Biblia se da en el contexto de la ideología de los intérpretes, éstos tienen que permitir que desafíe la ideología e impulse cambios en el intérprete.

Capítulo 5: ¿Cómo, entonces, deberíamos usar e interpretar la Biblia? Como resumen de lo discutido en los cuatro casos, este capítulo va más allá de lo común, al asumir la tarea de comparar y contrastar los problemas y procedimientos hermenéuticos que enlazan unos casos con otros. Es particularmente iluminadora la comparación entre el caso de la esclavitud y el de la mujer, por el hecho de que el primero ya ha sido resuelto por la historia, con resultados que todo cristiano acepta, y sin embargo el mismo tipo de argumentación utilizada antaño en defensa de la esclavitud se emplea hoy en la interpretación jerarquizante de los textos sobre la mujer.

Para contestar la pregunta que encabeza el capítulo el autor presenta seis distintos acercamientos hermenéuticos, entre ellos el de la teología de la liberación tal como se representa en Juan Luis Segundo.

Después de subrayar una vez más el hecho inevitable de que las presuposiciones del intérprete le influencian en su lectura del texto, Swartley comenta varios modelos de la precomprensión que han surgido en el estudio de los casos, y propone su propia lista de componentes para un modelo interpretativo. Un hilo que atraviesa los varios modelos presentados es el condicionamiento histórico que hay que reconocer tanto en la Biblia como en el intérprete y su comunidad. Este hecho le lleva a reiterar que el método de estudio bíblico tiene que ser críticamente histórico.

Las consideraciones del capítulo 5 desembocan en un breve capítulo final entitulado ***Conclusiones: resumen de lo aprendido***. En forma de lista se exponen 22 principios de interpretación que han surgido del análisis y la comparación de los casos. En cada uno de los principios hay referencias a puntos específicos dentro de los casos estudiados.

Cuatro apéndices completan el libro, el primero sobre la inserción de la hermenéutica en la vida de la iglesia, donde el autor se revela como hombre de iglesia, con pasión por ayudar a la comunidad de creyentes a encaminarse hacia la meta de percibir el mensaje de la Biblia con el doble fin de adorar a Dios y obedecerle en su vida colectiva e individualizada. El segundo apéndice provee material adicional sobre el tema del cap. 3, con "respuestas pacifistas a algunos textos problema" –un listado de 8 autores, con las páginas de sus obras respectivas en que abordan unos 24 textos del NT. De manera similar el apéndice 3 continúa la discusión del "caso" de la mujer, bajo el título "Comentario interpretativo sobre los textos sobre el matrimonio". El cuarto apéndice expresa el deseo del autor de salir del enfoque restringido sobre textos bíblicos aislados. Toma la carta a los Efesios como modelo para ilustrar cómo funcionará la Escritura como un todo en relación con la temática social.

Siguen doce páginas de bibliografía, organizada bajo los temas tratados en los varios capítulos, para facilitar la investigación de cada tema como tal. El índice de textos bíblicos citados ocupa 8 páginas, y se dedican 6 más al índice de autores citados. Esta preparación esmerada del libro contribuye mucho a su utilidad como instrumento de trabajo y obra de consulta.

Evaluación y recomendación

La exposición detallada que se ha hecho es ya una recomendación del trabajo de Willard Swartley. El autor se ha demostrado no solo un perito en el campo de la hermenéutica sino también un experimentado pedagogo, que ha sabido emplear un método poco común con un resultado feliz. No cabe duda de que los estudiantes se motivan más cuando se enfrentan a casos concretos; también aprenden más, y en una forma más útil para su ministerio, donde estarán desafiados constantemente a interpretar la Biblia en la problemática social.

Echo de menos en las varias recomendaciones sobre métodos de estudio bíblico, alguna alusión a la aptitud y utilidad del análisis estructuralista. Los frutos de este método para algunos de los fines hermenéuticos que persigue el autor ya son probados.

Recomiendo el libro a estudiantes, profesores, pastores y todos los que se interesan por orientarse mejor en un campo fundamental para el quehacer cristiano. La excelente organización de cada sección del libro, y los múltiples resúmenes dentro de cada capítulo, lo hacen útil para repetidas consultas, y la clara exposición no defrauda al que acude a la obra en busca de orientación.

Irene W. de Foulkes
Profesora, SBL

PROGRAMA DIVERSIFICADO A DISTANCIA

El Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS) del Seminario Bíblico Latinoamericano no es un curso por correspondencia más, ni un programa educativo por extensión. Es una novedosa modalidad de estudio, de currículo abierto a las necesidades particulares de cada estudiante, en el que se incluye la *praxis* de los estudiantes y se le toma en cuenta la formación que han adquirido por los medios tradicionales y no-tradicionales de educación.

El programa autodidacta de PRODIADIS es quivalente (aunque no idéntico) al programa de residencia del S.B.L., ya que conduce a los mismos títulos teológicos: Diploma (10 módulos de estudio), Bachillerato (32 módulos) y Licenciatura (Bachillerato + 12 módulos) en teología. La unidad de estudios se llama "Módulo". El módulo impreso es una guía de estudio mediante la cual el profesor entra en diálogo con el estudiante, le pone en contacto con artículos y textos que traten sobre el tema, lo estimula a interpretar y a criticar la lectura y le exige que haga trabajos originales de análisis y síntesis con base en lo leído y con referencia a su propio contexto eclesial y social.

El radio de acción de PRODIADIS no se limita a Costa Rica, sino que se extiende a todo el continente americano e incluso a Europa. El S.B.L. a través de PRODIADIS ha establecido convenios educativos con Centros de Estudio en varios países de América Latina, entre ellos están Perú, Bolivia, Colombia y Honduras. En algunos de estos países funcionan varios subcentros dependientes del Centro de Estudio, como en el caso del Perú. Hay otros Centros en formación en varios países, como España y Estados Unidos. Además, un buen número de instituciones e iglesias utilizan los materiales de PRODIADIS dentro de sus propios programas educativos. Las iglesias e instituciones que deseen explorar la posibilidad de establecer un Centro de Estudio relacionado con PRODIADIS, pueden solicitar a sus oficinas una copia del *Manual para Centros de PRODIADIS,* el cual se le enviará gratis, previo pago del costo de envío ($2.50, correo aéreo).

La persona que quiere renovar sus conocimientos teológicos y pastorales encontrará en PRODIADIS la posibilidad de hacerlo. Puede solicitar una copia del *Manual de Información,* el cual se le enviará gratis y sin compromiso alguno de su parte.

Seminario Bíblico Latinoamericano
PRODIADIS
Apartado 901
1000 San José, Costa Rica, C.A.

MATERIALES PARA LA EDUCACION TEOLOGICA A DISTANCIA

El programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS) del Seminario Bíblico Latinoamericano edita una serie de módulos de estudio dirigidos a los estudiantes del programa. La dirección de PRODIADIS pone estos materiales también a la disposición de otras personas e instituciones que deseen tenerlos, sin que estén relacionadas académicamente con el Seminario.

Administración pastoral. Kenneth Mulholland y Rubén Lores	$ 5.00
Anabautismo radical y teología latinoamericana. LaVerne Rutschman	5.00
Antiguo Testamento I, II y III. LaVerne Rutschman	5.00
Castellano. Plutarco Bonilla	5.00
Las ciencias sociales en el quehacer pastoral. (2 tomos) Adolfo Ruiz	10.00
Cristianismo y cultura. Pablo Legget	5.00
Culto cristiano. Alvin Schuutmatt	5.00
Estudio e interpretación de la Biblia. Hugo Zorrilla C.	5.00
Estudios en I Pedro. Hugo Zorrilla C.	5.00
Estudios en el Evangelio de Juan. Hugo Zorrilla C. (Nivel Lic.)	5.00
El griego del Nuevo Testamento: texto programado (3 tomos) Irene W. de Foulkes	18.25
Guía de Proyectos de Acción/Reflexión. Rubén Lores, editor	5.00
Historia y filosofía de la educación cristiana. Saul Trinidad y Julia Campos	5.00
Introducción a la comunicación. Orlando E. Costas	5.00
Introducción a la teología. Pablo Legget	5.00
Lectura política de la Biblia. Victorio Araya, copilador (Nivel Lic.)	5.00
Nuevo Testamento I. Ricardo Foulkes	5.00
La pastoral y el alcoholismo. Alan Hamilton	5.00
Pastoral de la mujer. (2 tomos) Irene W. de Foulkes y Elsa Tamez	10.00
Pastoral juvenil. Carlos Tamez	5.00
Técnicas de la investigación bibliográfica. Luis Segreda y Victorio Araya	5.00
Teología Latinoamericana. Victorio Araya	5.00
Traducción bíblica y comunicación popular. Irene W. de Foulkes	5.00
Salmos de liberación y reconstrucción. Tomas Hanks (Nivel Lic.)	6.00

Porte aéreo: aproximadamente $2.40 por tomo.
Hay descuento para instituciones educativas en pedidos de 25 ejemplares o más.
Utilice la hoja de pedido.

PUBLICACIONES GENERALES DEL SBL

La Biblia de los oprimidos: La opresión en la teología bíblica. Elsa Tamez. 125 pp. (Peso: 130 gr.)	$ 2.20
Cancionero Fe y Compromiso No.1 y No. 2 (porte pagado)	1.25
Comunidad de mujeres y hombres en la iglesia. Encuentro latinoamericano. 95 pp. (Peso: 130 gr.)	2.00
El Dios de los pobres: El misterio de Dios en la teología de la liberación. Victorio Araya. 244 pp. (Peso: 200 gr.)	4.90
La fiesta de liberación de los oprimidos: Relectura de Juan. 7.1-10.21. Hugo Zorrilla C. 318 pp. (Peso: 265 gr.)	2.20
Lectura teológica del tiempo latinoamericano. Varios. 244 pp. Peso: 275 gr.)	1.75
El libro de Job: Comentario bíblico latinoamericano. Jorge Pixley. 233 pp. (Peso: 190 gr.)	2.20
Por las sendas del mundo caminando hacia el reino. Julio de Santa Ana. 127 pp. (Peso: 140 gr.)	3.50
Protestantismo y liberalismo en América Latina. J. Míguez Bonino, Carmelo Alvarez, Roberto Craig. 91 pp. (Peso: 90 gr.)	2.20
Reconozcamos al Señor: Una espiritualidad evangélica desde América Latina. Varios. 72 pp. (Peso: 90 gr.)	0.90
Vida y Pensamiento. (números vencidos de la revista) Vol. 2, No. 1 (Enero-junio, 1982) (Peso: 200 gr. c/u) Vol. 2, No. 2 (Julio-dic, 1982) Número especial sobre misión y evangelización (1982)	1.25

NOTA:

Hay descuento del 10% en pedidos personales de 10 libros (de una variedad de títulos) o más. Para librerias e instituciones hay descuento del 25% en pedidos de 10 ejemplares o más de un mismo título.

PORTE AEREO:

Calcule Ud. mismo el costo del porte que debe remitir junto con su pedido, utilizando la siguiente tabla. Si pide más de un libro, sume primero el peso de todas sus selecciones y luego consulte la tabla.

	para Centromérica	para el resto de América
Hasta 100 gr.	$ 0.28	$ 0.55
De 101 a 250 gr.	0.55	1.22
De 251 a 500 gr.	1.00	2.40
De 501 a 750 gr.	1.25	3.69
De 751 a 1000 gr.	1.85	4.59
De 1001 a 1250 gr.	2.46	5.87
De 1251 a 1500 gr.	2.67	6.78
De 1501 a 1750 gr.	2.89	7.66
De 1751 a 2000 gr.	3.10	8.57

Enviar a: **Publicaciones**
SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
APDO. 901 • 1000 - SAN JOSE, COSTA RICA

Recibido: _____
Enviado: _____

HOJA DE PEDIDO DE PUBLICACIONES

Instrucciones:

1. Apunte el título y el autor de cada obra que solicita.
2. Indique el precio por unidad y la cantidad de ejemplares que desea, así como el precio total por cada renglón.
3. Aplique el descuento según las condiciones que aparecen en las listas de publicaciones.
4. Calcule el costo del porte aéreo según la tabla que aparece en la lista de publicaciones.
5. Debe acompañar a este formulario el importe total, en un cheque en U.S. dólares y a nombre de Seminario Bíblico Latinoamericano.
   NO se aceptan giros postales. No se envían materiales a crédito.

TITULO Y AUTOR	PRECIO UNIDAD	CANTIDAD	PRECIO TOTAL
		SUB-TOTAL	$
		(MENOS DESCUENTO SI SE APLICA; V. LISTAS DE PUBLICACIONES)	$
		SUB-TOTAL	$
		MAS PORTE AEREO POR UN PESO TOTAL DE _____ GRAMOS (V. LA TABLA)	$
		CANTIDAD TOTAL QUE ENVIA	$

Su nombre: _____ Fecha: _____

Dirección para el envío del pedido: _____

_____

Observaciones: _____

_____

_____

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

OFERTA DE CANJE

Ofrecemos en canje por **Vida y Pensamiento**:

Nombre de la revista: _____

Institución que la publica: _____

Dirección postal: _____ Ciudad: _____ País: _____

Periodicidad: mensual, bimensual, trimestral, semestral.

Nombre del encargado administrativo: _____

Observaciones: _____

_____

_____

Indice

Pág.

PRESENTACION 1

ARTICULOS

Evaluación crítica de la actual coyuntura evangélica centroamericana. Arturo Piedra S. 3

El testimonio evangélico a los pobres y oprimidos. Tomás Hanks 21

Pentecostés en Joel 2:18-32, en Hechos 2, y en nuestros días. Edesio Sánchez Cetina 43

Los pobres: exigencia de solidaridad. Victorio Araya Guillén 57

Producción bíblico-pastoral en el SBL 67

Salmos de lamentación: Protesta ante el sufrimiento. Ingrid González 69

¿Pueden ser las cosas de otro modo? José Enrique Ramírez 89

Tensiones: los familiares del seminarista y los familiares de Jesús. Ricardo Foulkes 93

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Julio de Santa Ana. Por las sendas del mundo caminando hacia el reino. *(Pablo Barrera)* 97

John H. Westerhoff. ¿Tendrán fe nuestros hijos? *(Fernando Cascante)* 100

J. Delarra, M. Douillet, G. Le Page. Encuentros con la Biblia. *(José Enrique Ramírez)* 103

Jon Sobrino. La oración de Jesús y del cristiano. *(Ricardo Foulkes)* 105

Willard Swartley. Slavery Sabbath, War and Women: Case Issues in Biblical Interpretation. *(Irene W. de Foulkes)* 106

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

16459YE 620
07-10-03 32180 XL

FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01471 9506

FOR LIBRARY USE ONLY.